Vorlesungen

über das

Wesen der Religion

Nebst Zusätzen und Anmerkungen

Von

Ludwig Feuerbach

Durchgesehen und neu herausgegeben von **Wilhelm Bolin**

Stuttgart

Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff)

1908

Bei einem gelegentlichen Aufenthalte zu Frankfurt a. M. im Spätsommer 1848 erhielt Feuerbach eine Aufforderung von Studenten aus Heidelberg ihnen Vorlesungen über Religionsphilosophie während des Wintersemesters zu halten. Er willigte ein, nachdem gewisse Bedingungen ihm zugesichert worden. Die Vorlesungen sollten vor einem gemischten Zuhörerkreise gehalten werden und von der Heidelberger Bürgerschaft wurde ihm der städtische Rathaussaal zur Verfügung gestellt. Dort las Feuerbach an drei Wochenabenden — Mittwochs, Freitags und Samstags — vom 1. Dezember 1848 bis zum 2. März 1849. Im Laufe des folgenden Jahres gelangten die Vorlesungen, mit neuen Beweisstellen, Entwicklungen uud Bemerkungen versehen, in den Druck und wurden um Ostern 1851 als achter Band seiner Werke veröffentlicht.

Den Vorlesungen liegt die 1845 in Wigands Zeitschrift „Die Epigonen" zuerst erschienene und das Jahr darauf unter die Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums* aufgenommene grössere Abhandlung über das Wesen der Religion zu Grunde. Im Anschluss an das Hauptwerk, welches die Religion von ihrer dem Menschen als solchem zugewandten Seite allein zum Gegenstande hat, berücksichtigt die Abhandlung, wie bei deren

* Band 1 der ersten Gesammtausgabe, Band 7 der vorliegenden.

Einführung im unmittelbar voraufgehenden Bande zu erwähnen war, vorwiegend die religiöse Verehrung der Natur; denn bei der entschiedenen Abkehr des Christenthums von der unmittelbaren Wirklichkeit kommt die als Schauplatz der Sünde und des Todes verabscheute Natur nur betreffs der auf die Weltschöpfung bezüglichen Vorstellungen in Betracht. Was die beiden Schriften gesondert enthalten, bringen die Vorlesungen in einheitlichem Zusammenhange, und das in einer Darstellung, die sich von herkömmlichen Argumenten und Formeln durchaus fernhält. Anschauungen und Voraussetzungen der Hegel'schen Philosophie, von denen der Autor bei seinem Wesen des Christenthums noch vielfach behindert gewesen, hat er hier vollständig überwunden, und daher gehören die Vorlesungen, wie es freilich bei ihrer Bestimmung für eine grössere Zuhörerschaft selbstverständlich, zum Schlichtesten und Einleuchtendsten, was seiner Feder entstammt.

In der Darstellung gehen die Vorlesungen anfänglich den einzelnen Abschnitten der ihnen zu Grunde liegenden Abhandlung über das Wesen der Religion ziemlich genau nach, im weiteren Verlauf wird aber das Verfahren selbständiger und bringt manche Ausführungen, die dem Werk einen grösseren Werth als den eines blossen Commentars zu jener Abhandlung verleihen. Namentlich gilt dies von der lichtvollen Behandlung der aus der christlichen Dogmatik bekannten Gottesbeweise, die hier im Hinblick auf die mit ihnen bezweckte Erklärung untersucht und psychologisch begründet werden. Hier kommt überdies die völlig neue, der eigenen Zeitgenossenschaft des Autors und langehin später noch unverständliche, zuerst in seinen Grundsätzen der Philosophie der Zukunft entwickelte Auffassung des Verhältnisses zwischen Religion und herkömmlicher Philosophie zu anschaulicher Darlegung. Die Grundprobleme der speculativen Philosophie

stammen nämlich nachweislich aus der Religion: ihre in der Theologie begrifflich fixirten Denkgebilde sind das Ursprüngliche, die der Philosophie, trotz ihrer Ansprüche auf höhere Einsichten, das Abgeleitete. Bei der an den theologischen Lehrgebilden vollzogenen Analyse fasst Feuerbach allemal die wahlverwandten Probleme der speculativen Philosophie mit ins Auge, und so erliegen beide der nämlichen Kritik.

Eingeleitet werden die Vorlesungen mit einem Ueberblick der ihnen voraufgegangenen schriftstellerischen Thätigkeit des Autors, eine Selbstcharakteristik, wie sie für die Kenntnissnahme seiner Bedeutung genauer und fasslicher nicht gewünscht werden kann. Die Fülle der im Buche gebotenen Belehrung erstreckt sich noch über den Vorlesungsact hinaus. Durch eine Menge von Zusätzen und Anmerkungen bereichert, greift es auch in das Gebiet des dem folgenden Bande der Werke gehörenden Gegenstandes hinüber. Eigenen Werth hat insbesondere die Seite 391 anhebende längere Erörterung über das Verhältniss von „Ich und Nichtich“, welche diese Kardinalfrage der Fachphilosophie in ebenso origineller wie überzeugender Weise beleuchtet. Zu beachten sind auch die Anmerkungen 14 und 15. Am Schlusse des Buches lässt sich der Autor in eine Auseinandersetzung mit zweien seiner Gegner ein, welche für das Verhalten der Zeitgenossenschaft zu seinen Werken als typisch angesehen werden können. Ueber diese längst verschollenen Tagesgrössen der damaligen Philosophie geben die dem Text angefügten Fussnoten nöthigen Aufschluss.

Inhaltlich stimmt die gegenwärtige Auflage der „Vorlesungen genau mit der vom Autor selbst bewerkstelligten überein. Eine von ihm damals ausgeschaltete Vorlesung, auf die Grundsätze der Philosophie der Zukunft bezüglich, haben wir, unter erforderlicher Weglassung von Wiederholungen, dem zweiten Bande der Werke, an eben gedachter

Stelle, angefügt. Der Text des vorliegenden Bandes wurde mit eigenhändigen Berichtigungen des Autors in Einklang gebracht; an einigen Stellen kamen, der blossen Deutlichkeit wegen, kleine stilistische hinzu. Eine ausführliche Inhaltsübersicht, die der Originalausgabe fehlte, wurde der vorliegenden beigegeben.

Wilhelm Bolin.

Erste Vorlesung.

Indem ich hiermit meine Vorlesungen über „das Wesen der Religion“ eröffne, muss ich vor Allem bekennen, dass es nur der Ruf, der ausdrückliche Wunsch eines Theils der hier studirenden Jugend ist, der mich, und zwar nach langem Widerstreben, zu diesem Schritt bestimmt hat.

Wir leben in einer Zeit, wo es nicht, wie einst in Athen, nöthig ist, ein Gesetz zu geben, dass Jeder bei einem Aufstande Partei nehmen müsse, wo Jeder, auch der in seiner Einbildung Unparteiischste, selbst wider Wissen und Willen ein, wenngleich nur theoretischer Parteimann ist, in einer Zeit, wo das politische Interesse alle anderen Interessen verschlingt, die politischen Ereignisse uns in einer fortwährenden Spannung und Aufregung erhalten, in einer Zeit, wo es sogar Pflicht ist, — namentlich für uns unpolitische Deutsche — Alles über der Politik zu vergessen; denn wie der Einzelne nichts erreicht und leistet, wenn er nicht die Kraft hat, das, worin er etwas leisten will, eine Zeit lang ausschliesslich zu betreiben, so muss auch die Menschheit zu gewissen Zeiten über einer Aufgabe alle anderen, über einer Thätigkeit alle anderen vergessen, wenn sie etwas Tüchtiges, Vollendetes zu Stande bringen will. Die Religion, der Gegenstand dieser Vorlesungen, hängt nun allerdings mit der Politik aufs Innigste zusammen; aber unser hauptsächlichstes Interesse ist gegenwärtig nicht die theoretische, sondern praktische Politik. Wir wollen uns unmittelbar, handelnd an der Politik betheiligen; es fehlt uns die Ruhe, der Sinn, die Lust zum Lesen und Schreiben, zum Lehren und Lernen. Wir haben uns lange genug mit der

Rede und Schrift beschäftigt und befriedigt; wir verlangen, dass endlich das Wort Fleisch, der Geist Materie werde; wir haben ebenso wie den philosophischen, den politischen Idealismus satt; wir wollen jetzt politische Materialisten sein.

Zu diesem allgemeinen, in der Zeit liegenden Grund meines Widerstrebens gegen das Dociren gesellen sich nun aber noch andere persönliche Gründe. Ich bin, von meiner theoretischen Seite betrachtet, von Natur weniger zum Lehrer, als zum Denker, zum Forscher bestimmt. Der Lehrer ermüdet nicht und darf nicht ermüden Etwas tausendmal zu sagen, mir aber genügt es, Etwas nur einmal gesagt zu haben, wenn ich wenigstens das Bewusstsein habe, es recht gesagt zu haben. Mich interessirt und fesselt ein Gegenstand nur so lange, als er mir noch Schwierigkeiten macht, als ich noch nicht mit ihm im Reinen bin, als ich mit ihm gleichsam noch zu kämpfen habe; habe ich ihn aber überwunden, so eile ich zu einem anderen, einem neuen Gegenstand; denn mein Sinn ist nicht auf ein bestimmtes Fach, einen bestimmten Gegenstand eingeschränkt; er interessirt sich für alles Menschliche. Allerdings bin ich nichts weniger, als ein wissenschaftlicher Geizhals oder Egoist, der nur für sich sammelt und sorgt; nein! was ich für mich thue und denke, muss ich auch für Andere denken und thun. Allein ich habe doch nur das Bedürfniss so lange Andere über Etwas zu belehren, als ich in ihrer Belehrung zugleich mich selbst belehre. Mit dem Gegenstand dieser Vorlesungen, der Religion, bin ich aber längst im Reinen, ich habe ihn in meinen Schriften nach allen seinen wesentlichsten oder wenigstens schwierigsten Seiten erschöpft. Ich bin ferner weder eine schreib- noch redselige Natur. Ich kann eigentlich nur reden und schreiben, wenn der Gegenstand mich in Affect, in Begeisterung versetzt. Aber der Affect, die Begeisterung hängt nicht vom Willen ab, und richtet sich nicht nach der Uhr, stellt sich nicht zu bestimmten, festgesetzten Tagen und Stunden ein. Ich kann überhaupt nur darüber reden und schreiben, worüber es mir der Mühe werth scheint zu reden und zu schreiben. Des Redens und Schreibens werth ist mir aber nur das, was entweder sich nicht von selbst ver-

steht, oder nicht schon von Anderen erschöpft ist. Ich greife daher von einem Gegenstande, selbst in der Schrift, immer nur das auf, worüber sich nichts, wenigstens nichts mich Befriedigendes, Erschöpfendes in anderen Büchern findet, das Uebrige lasse ich bei Seite liegen. Mein Geist ist daher allerdings ein aphoristischer, wie mir meine Kritiker vorwerfen, aber ein aphoristischer in ganz anderem Sinne, und aus ganz anderen Gründen, als sie meinen: ein aphoristischer Geist, weil ein kritischer, d. h. das Wesen vom Schein, das Nothwendige vom Ueberflüssigen unterscheidender Geist. Ich habe endlich viele Jahre, zwölf volle Jahre, in ländlicher Einsamkeit verlebt, beschäftigt einzig mit Studien und schriftstellerischen Arbeiten, und habe darüber die Gabe der Rede, des mündlichen Vortrags verloren, oder doch auszubilden verabsäumt, denn ich habe nicht daran gedacht, dass ich je wieder, — ich sage wieder, denn ich hatte allerdings in früheren Jahren Vorlesungen an einer baierischen Universität gehalten —, am allerwenigsten in einer Universitätsstadt das mündliche Wort als Organ meiner Wirksamkeit ergreifen würde.

Die Zeit, in der ich der akademischen Laufbahn in meinem Geiste für immer Adieu sagte und auf dem Lande lebte, war eine so schrecklich traurige und düstere Zeit, dass ein solcher Gedanke nimmer in mir aufkommen konnte. Es war dies jene Zeit, wo alle öffentlichen Verhältnisse so vergiftet und verpestet waren, dass man seine geistige Freiheit und Gesundheit nur dadurch wahren konnte, dass man auf jeden Staatsdienst, auf jede öffentliche Rolle, selbst die eines Privatdocenten verzichtete, wo alle Beförderungen zum Staatsdienst, alle obrigkeitliche Erlaubniss, selbst die *Venia docendi* nur der Preis des politischen Servilismus und religiösen Obscurantismus war, wo nur das schriftliche wissenschaftliche Wort frei war; aber auch nur frei in einem höchst beschränkten Maass und nur frei, nicht aus Achtung vor der Wissenschaft, sondern vielmehr nur aus Geringschätzung wegen ihrer sei's nun wirklichen oder vermeintlichen Einflusslosigkeit und Gleichgiltigkeit für das öffentliche Leben. Was war also in dieser Zeit zu thun, zumal wenn man sich bewusst war, dem herrschenden

Regirungssystem entgegengesetzte Gedanken und Gesinnungen zu hegen, als dass man in die Einsamkeit sich zurückzog und des schriftlichen Worts bediente, als des einzigen Mittels, wodurch man sich, freilich auch mit Resignation und Selbstbeherrschung, der Impertinenz der despotischen Staatsgewalt entziehen konnte.

Es war übrigens keineswegs nur politischer Abscheu, der mich in die Einsamkeit verbannte und zum schriftlichen Wort verdammte. Wie ich mit dem politischen Regirungssysteme der Zeit in fortwährender innerlicher Opposition lebte, so war ich auch mit den geistigen Regirungssystemen, d. h. den philosophischen und religiösen Lehrsystemen zerfallen. Um aber über die Gegenstände und Ursachen dieses Zwiespalts mit mir ins Reine und Klare zu kommen, dazu bedurfte ich anhaltender, allseitig ungestörter Musse. Wo findet man aber diese mehr, als auf dem Lande, wo man von allen bewussten und unbewussten Abhängigkeiten, Rücksichten, Eitelkeiten, Zerstreuungen, Intriguen und Klatschereien des Städtelebens befreit, nur auf sich selbst verwiesen ist? Wer glaubt, was Andere glauben, lehrt und denkt, was Andere denken und lehren, kurz wer in sei es nun wissenschaftlich oder religiös gläubiger Gemeinschaft mit Anderen lebt, der braucht sich nicht von ihnen auch leiblich zu trennen, der hat nicht das Bedürfniss der Einsamkeit, wohl aber der, der seinen eigenen Weg geht, oder gar mit der gesammten gottesgläubigen Welt bricht und nun diesen Bruch rechtfertigen und begründen will. Dazu gehört freie Zeit und freier Raum. Unkenntniss der menschlichen Natur ist es, wenn man glaubt, dass man an jedem Orte, in jeder Umgebung, in jedem Verhältniss und Stande frei denken und forschen könne, dass dazu nichts weiter erfordert werde, als der eigene Wille des Menschen. Nein! zum wahrhaft freien, rücksichtslosen, extraordinären Denken, soll dieses wenigstens ein fruchtbares, entscheidendes Denken sein, wird auch ein extraordinäres, freies, rücksichtsloses Leben erfordert. Und wer geistig auf den Grund der menschlichen Dinge kommen will, der muss auch sinnlich, körperlich auf den Grund derselben sich stellen. Dieser Grund

ist aber die Natur. Nur im unmittelbaren Verkehr mit der Natur genest der Mensch, legt er alle überspannten, alle über- oder widernatürlichen Vorstellungen und Einbildungen ab.

Aber eben, wer Jahre lang in der Einsamkeit lebt, wenn auch nicht in der abstracten Einsamkeit eines christlichen Anachoreten oder Mönchs, sondern in einer humanen Einsamkeit, und nur durch die Schrift mit der Welt in Correspondenz steht, der verliert die Lust und Gabe der Rede; denn es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen dem mündlichen und schriftlichen Wort. Das mündliche bezieht sich auf ein bestimmtes, gegenwärtiges, wirkliches Publicum, das schriftliche aber auf ein unbestimmtes, abwesendes, für den Schriftsteller nur in der Vorstellung existirendes Publicum; das Wort hat zu seinem Gegenstand Menschen, die Schrift Geister, denn die Menschen, für die ich schreibe, sind ja für mich nur im Geiste, in der Vorstellung existirende Wesen. Die Schrift ermangelt daher aller der Reize, Freiheiten, und so zu sagen geselligen Tugenden, die dem mündlichen Wort zukommen; sie gewöhnt den Menschen an strenges Denken, gewöhnt ihn nichts zu sagen, was sich nicht vor der Kritik rechtfertigen lässt; aber macht ihn eben dadurch auch wortkarg, rigoros, bedenklich in der Wahl seiner Worte, unfähig, sich mit Leichtigkeit auszudrücken. Ich mache Sie, meine Herren, hierauf aufmerksam, hierauf, dass ich den schönsten Theil meines Lebens nicht auf dem Katheder, sondern auf dem Lande, nicht in der Universitätsaula, sondern im Tempel der Natur, nicht in Salons und Audienzzimmern, sondern in der Einsamkeit meiner Studirstube zugebracht habe, damit Sie nicht mit Erwartungen an meine Vorlesungen kommen, in denen Sie sich getäuscht finden, nicht einen beredten, glänzenden Vortrag von mir erwarten.

Da die Schrift bisher allein das Organ meiner öffentlichen Wirksamkeit war, da ich ihr die schönsten Stunden und besten Kräfte meines Lebens geopfert, da ich in ihr allein meinen Geist bethätigt habe, ihr allein meinen Namen und Ruf verdanke, so ist es wohl natürlich, dass ich meine Schriften auch zur Grundlage und Richtschnur dieser Vorlesungen mache,

meinen Schriften die Rolle des Textes, meinem Munde die des Commentators gebe, es zur Aufgabe meiner Vorlesungen also mache, auszuführen, zu erläutern, zu beweisen, was ich in meinen Schriften ausgesprochen. Ich halte dies für um so geeigneter, als ich in meinen Schriften mit der grössten Kürze und Schärfe mich auszusprechen gewohnt bin, nur auf das Wesentlichste und Nothwendigste mich beschränke, alle langweiligen Vermittelungen übergehe, alle selbstverständlichen Zwischen- und Folgesätze dem eigenen Verstande des Lesers überlasse, eben dadurch aber mich den grössten Missverständnissen aussetze, wie die Kritiker meiner Schriften sattsam beweisen. Ehe ich aber die Schriften nenne, die ich zum Text dieser Vorlesungen nehme, halte ich es für zweckmässig, zunächst eine kurze Uebersicht meiner sämmtlichen literarischen Arbeiten zu geben.

Meine Schriften lassen sich unterscheiden in solche, welche die Philosophie überhaupt, und solche, welche insbesondere die Religion oder Religionsphilosophie zum Gegenstande haben. Zu jenen gehören: meine Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza; mein Leibniz; mein P. Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit; meine philosophischen Kritiken und Grundsätze. Zu den anderen gehören: meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit; das Wesen des Christenthums; endlich die Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums. Ungeachtet dieses Unterschieds meiner Schriften, haben aber alle streng genommen nur Einen Zweck, Einen Willen und Gedanken, Ein Thema. Dieses Thema ist eben die Religion und Theologie und was damit zusammenhängt. Ich gehöre zu den Menschen, welche eine fruchtbare Einseitigkeit bei weitem einer unfruchtbaren, nichtsnutzigen Vielseitigkeit und Vielschreiberei vorziehen, zu den Menschen, welche ihr ganzes Leben hindurch nur einen Zweck im Auge haben, und auf diesen Alles concentriren, welche zwar sehr viel und sehr Vieles studiren und immerfort lernen, aber nur Eines lehren, nur über Eines schreiben, in der Ueberzeugung, dass nur diese Einheit die nothwendige Bedingung ist, Etwas zu

erschöpfen und in der Welt durchzusetzen. Demgemäss habe ich denn auch in allen meinen Schriften nie die Beziehung auf die Religion und Theologie ausser Acht gelassen, stets den Hauptgegenstand meines Denkens und Lebens, freilich je nach der Verschiedenheit der Jahre und des Standpunkts verschieden, behandelt. Bemerken muss ich jedoch, dass ich in der ersten Ausgabe meiner Geschichte der Philosophie, keineswegs aus politischer Rücksicht, sondern aus jugendlicher Caprice und Antipathie, alle unmittelbaren Beziehungen auf die Theologie im Druck ausgelassen, dass ich aber in der zweiten, in meine gesammelten Schriften aufgenommenen Ausgabe, diese Lücken, jedoch nicht von meinem früheren, sondern jetzigen Standpunkt aus, ausgefüllt habe.

Der erste Name, der nun hier in Beziehung auf die Religion und Theologie zur Sprache kommt, ist Bacon von Verulam, der Vater der modernen Philosophie und Naturwissenschaft, wie er nicht ohne Grund von Vielen genannt wird. Er gilt Vielen für das Muster eines frommen, christlichen Naturforschers, weil er feierlich bekannte, die profane Kritik, die er auf dem Gebiete der Naturwissenschaft geltend machte, nicht auf das Gebiet der Religion und Theologie anwenden zu wollen, nur in menschlichen Dingen ein Ungläubiger, in göttlichen aber ein unbedingt, ein unterthänigst Gläubiger zu sein. Von ihm stammt der berühmte Satz: „die oberflächliche Philosophie führt von Gott ab, die tiefere Philosophie zu Gott zurück", ein Satz, der, wie so viele andere Sätze vergangener Denker, einst allerdings eine Wahrheit war, aber jetzt keine mehr ist, obwohl er von unseren Historikern, die zwischen Vergangenheit und Gegenwart keinen Unterschied machen, auch jetzt noch geltend gemacht wird. Ich zeigte nun aber in meiner Darstellung, dass Bacon die Principien, die er im Glauben, in der Theologie bekenne, in der Physik verneine, dass die alte Weise die Natur zu betrachten, die Teleologie — die Lehre von den Absichten oder Zwecken in der Natur — eine nothwendige Folge des christlichen Idealismus sei, welcher die Natur aus einem mit Absicht und Bewusstsein wirkenden Wesen ableitet, dass er die christliche

Religion aus ihrer alten weltumfassenden Stellung, die sie bei den wahrhaft Gläubigen im Mittelalter eingenommen, verdrängt, dass er nur als Privatmann, nicht aber als Physiker, als Philosoph, als geschichtlich wirkende Person sein religiöses Princip bethätigt habe, es also ganz falsch sei, Bacon zu einem christlich religiösen Naturforscher zu machen. Der zweite für die Religionsphilosophie interessante Mann ist Bacon's jüngerer Zeitgenosse und Freund, Hobbes, hauptsächlich wegen seiner politischen Ansichten berühmt. Er ist unter den modernen Philosophen derjenige, auf den man das Schreckenswort: Atheist zuerst angewendet hat. Die gelehrten Herren haben übrigens langehin darüber gestritten, ob er wirklich Atheist sei. Ich habe aber den Streit so geschlichtet, dass ich ihn ebensosehr für einen Theisten, wie Atheisten erkläre, indem er allerdings, wie überhaupt die moderne Welt, einen Gott statuire, aber dieser Hobbes'sche Gott so viel wie keiner sei, indem alle Wirklichkeit bei ihm die Körperlichkeit, die Gottheit also, da er keine körperlichen Prädicate derselben angeben könne, seinem philosophischen Princip nach nur ein Wort, aber kein Wesen sei. Die dritte bedeutende Person, die aber in religiöser Beziehung keine wesentliche Verschiedenheit darbietet, ist Descartes. Sein Verhältniss zur Religion und Theologie habe ich jedoch erst im Leibniz und Bayle behandelt, weil nämlich erst nach dem Erscheinen meines ersten Bandes Descartes als das Muster eines religiösen und zwar katholisch religiösen Philosophen proclamirt wurde. Ich aber zeigte auch von ihm, dass Descartes der Philosoph und Descartes der Gläubige zwei ganz sich widersprechende Personen sind. Die für die Religionsphilosophie bedeutendsten, originellsten Erscheinungen, die ich in eben dem Bande behandelt habe, sind Jacob Böhm und Spinoza, beide dadurch unterschieden von den genannten Philosophen, dass sie uns nicht nur den Widerspruch des Glaubens und der Vernunft darstellen, sondern beide ein selbständiges religionsphilosophisches Princip aufstellen. Der erste, Jacob Böhm, ist der Abgott der philosophirenden Theologen oder Theisten, der andere, Spinoza, der Abgott der theologischen Philosophen oder Pantheisten. Den

Ersteren haben seine Verehrer in neuester Zeit als das probateste Heilmittel gegen das Gift meiner Lehre, die eben der Inhalt dieser meiner Vorlesungen sein wird, angepriesen. Ich habe aber Jacob Böhm erst neuerdings wieder bei meiner zweiten Auflage zum Object des gründlichsten Studiums gemacht. Mein abermaliges Studium hat mich jedoch zu keinem anderen Resultate geführt, als dem schon früher ausgesprochenen, nämlich dass das Geheimniss seiner Theosophie einerseits eine mystische Naturphilosophie, andererseits eine mystische Psychologie ist; dass also in ihm geschweige eine Widerlegung, vielmehr eine Bestätigung meiner Anschauung, wornach sich die gesammte Theologie in Natur- und Menschenlehre zerlegt, zu finden ist. Den Schluss in dem nämlichen Bande bildet Spinoza. Er ist der Einzige unter den neueren Philosophen, der die ersten Elemente zu einer Kritik und Erkenntniss der Religion und Theologie gegeben hat; der Erste, der in positiven Gegensatz mit der Theologie trat; der Erste, der es auf eine classische Weise ausgesprochen, dass die Welt nicht als eine Wirkung oder ein Werk eines persönlichen nach Absichten und Zwecken wirkenden Wesens angesehen werden könne; der Erste, der die Natur in ihrer universellen, religionsphilosophischen Bedeutung geltend machte. Ihm habe ich daher meine Bewunderung und Verehrung mit Freuden dargebracht; nur habe ich das an ihm getadelt, dass er das nicht nach Zwecken, nicht mit Willen und Bewusstsein wirkende Wesen, noch befangen in den alten theologischen Vorstellungen, als das vollkommenste, als das göttliche Wesen bestimmte und daher sich den Weg zu einer Entwicklung abschnitt, das bewusste, menschliche Wesen nur als einen Theil, nur als einen Modus, wie sich Spinoza in seiner Sprache ausdrückt, statt als den Gipfel der Vollendung des bewusstlosen Wesens erfasste.

Der Antipode Spinoza's ist Leibniz, dem ich einen besonderen Band gewidmet habe. Wenn Spinoza die Ehre gebührt, die Theologie zur Magd der Philosophie gemacht zu haben, so gebührt dagegen dem ersten deutschen Philosophen der neueren Zeit, nämlich Leibniz, die Ehre oder Unehre, die Philosophie wieder unter den Pantoffel der Theologie gebracht

zu haben. Dieses that besonders Leibniz in seinem berühmten Werk: die Theodicee. Leibniz schrieb bekanntlich dieses Buch aus Galanterie gegen eine in ihrem Glauben durch *Bayle's Zweifel* beunruhigte preussische Königin. Aber die eigentliche Dame, für die es Leibniz schrieb, der er den Hof machte, ist die Theologie. Gleichwohl machte er es den Theologen nicht recht. Leibniz hielt es überall mit beiden Parteien und eben dadurch befriedigte er keine. Er wollte Niemand beleidigen, Niemand verletzen; seine Philosophie ist eine Philosophie diplomatischer Galanterie. Selbst die Monaden, d. h. die Wesen, aus welchen nach ihm alle in die Sinne fallenden Wesen bestehen, üben keinen physischen Einfluss auf einander aus, damit ja keiner Etwas zu Leid geschehe. Aber wer nicht, wenn auch unabsichtlich, beleidigen und verletzen will, dem fehlt alle Energie, alle Thatkraft; denn man kann keinen Fuss bewegen, ohne Wesen zu zertreten, keinen Tropfen Wasser geniessen, ohne Infusorien zu verschlucken. Leibniz ist ein Mittelsmann zwischen der mittelalterlichen und neueren Zeit, er ist, wie ich ihn nannte, der philosophische Tycho de Brahe, aber eben wegen dieser seiner Unentschiedenheit noch heute der Abgott aller unentschiedenen, energielosen Köpfe. Schon in der ersten, 1837 erschienenen Ausgabe machte ich daher den theologischen Standpunkt Leibniz's, und zugleich auf seine Veranlassung die Theologie überhaupt zu einem Objecte der Kritik. Der Standpunkt, von dem aus ich diese Kritik fällte, war übrigens eigentlich der spinozistische oder abstract philosophische, nämlich der, dass ich zwischen dem theoretischen und praktischen Standpunkt des Menschen strenge unterschied, und jenen der Philosophie, diesen der Theologie und Religion zueignete. Auf dem praktischen Standpunkt, sage ich, bezieht der Mensch die Dinge nur auf sich, auf seinen Nutzen und Vortheil, auf dem theoretischen bezieht er die Dinge auf diese selbst. Nothwendig ist daher, sage ich dort, ein wesentlicher Unterschied zwischen der Theologie und Philosophie; wer beide vermischt, vermischt wesentlich verschiedene Standpunkte und bringt daher nur eine Missgeburt

zu Stande. Recensenten dieser Schrift haben sich gewaltig aufgehalten über diese Unterscheidung; sie haben aber übersehen, dass schon Spinoza in seinem theologisch-politischen Tractat von demselben Standpunkt aus die Theologie und Religion betrachtet und kritisirt hat, ja dass selbst Aristoteles, wenn er anders die Theologie zum Gegenstand seiner Kritik gemacht hätte, sie nicht anders hätte kritisiren können. Uebrigens ist dieser Standpunkt, von dem aus ich damals die Theologie kritisirte, keineswegs der Standpunkt meiner späteren Schriften, keineswegs mein letzter und absoluter, sondern nur ein relativer, historisch bedingter Standpunkt. Ich habe daher in der neuen Ausgabe meiner „Darstellung und Kritik der Philosophie Leibniz's“ die Theodicee und Theologie Leibniz's, ebenso wie seine damit zusammenhängende Pneumatologie oder Geisteslehre, einer neuen Kritik unterworfen.

Zweite Vorlesung.

Wie Leibniz der Antipode Spinoza's, so ist der Antipode Leibnizens namentlich in theologischer Beziehung der französische Gelehrte und Skeptiker: Pierre Bayle. Das *Audiatur et altera pars* — gilt nicht nur in der Jurisprudenz, sondern auch in der Wissenschaft überhaupt. Diesem Spruche gemäss liess ich daher auf den gläubigen, wenigstens denkgläubigen deutschen Philosophen den ungläubigen oder doch zweifelnden französischen Philosophen in der Reihe meiner Schriften folgen. Uebrigens war die Ursache dieser Schrift keineswegs nur ein wissenschaftliches, sondern auch ein praktisches Interesse. Wie überhaupt meine Schriften ihre Entstehung dem Gegensatz gegen eine Zeit verdanken, in der man gewaltsam die Menschheit in die Finsterniss vergangener Jahrhunderte zurückscheuchen wollte, so auch mein Bayle. Er erschien zu der Zeit, wo namentlich in Baiern und Rheinpreussen der alte Kampf des Katholicismus und Protestantismus aufs heftigste und hässlichste wieder entbrannt war. Bayle war einer der ersten, ausgezeichnetsten Kämpfer für Aufklärung, Humanität und Toleranz, frei von den Fesseln, ebensowohl des katholischen als protestantischen Glaubens. Durch eine solche Stimme aus der Vergangenheit eine bethörte und erboste Gegenwart zu belehren und zu beschämen, das war der Zweck meines Bayle.

Das erste Kapitel handelt vom Katholicismus, als dessen Wesen ich wegen seiner Klöster, wegen seiner Heiligen, wegen seines Priestercölibats u. s. w. im Unterschiede vom Protestantismus den Widerspruch von Fleisch und Geist;

das zweite vom Protestantismus, als dessen Wesen ich im Unterschiede vom Katholicismus den Widerspruch von Glauben und Vernunft bezeichnete; das dritte vom Widerspruch der Theologie mit der Philosophie, der Wissenschaft überhaupt; denn der Theologie, sage ich, sei nur das ihr Heilige wahr, der Philosophie aber nur das Wahre heilig, die Theologie stütze sich auf ein besonderes Prinzip, auf ein besonderes Buch, in dem sie alle, wenigstens dem Menschen nothwendigen und heilsamen Wahrheiten enthalten wähnt; sie sei daher nothwendig engherzig, exclusiv, intolerant, bornirt; die Philosophie, die Wissenschaft aber stütze sich nicht auf ein besonderes Buch, sondern finde die Wahrheit nur im Ganzen der Natur und Geschichte, stütze sich auf die Vernunft, die wesentlich universell, nicht auf den Glauben, der wesentlich particulär sei. Das vierte Kapitel handelt von dem Gegensatz oder Widerspruch zwischen der Religion und Moral oder von Bayle's Gedanken über den Atheismus. Bayle behauptet nämlich, dass der Mensch auch ohne Religion moralisch sein könne, weil die meisten Menschen mit und trotz ihrer Religion unmoralisch seien und lebten, dass der Atheismus durchaus nicht nothwendig mit Immoralität verbunden sei, dass der Staat daher recht gut aus Atheisten bestehen könne. Solches sprach schon 1680 Bayle, während noch vor einem Jahre auf dem vereinigten preussischen Landtag sich ein freiherrlicher Abgeordneter nicht schämte zu erklären, dass er allen religiösen Bekenntnissen, nur nicht den Atheisten die Anerkenntniss des Staats und die Befugniss zur Ausübung politischer Rechte gewährt wissen wolle. Das fünfte Kapitel handelt ausdrücklich von der Selbständigkeit der Moral, ihrer Unabhängigkeit von religiösen Dogmen und Meinungen; was im vierten Kapitel aus Beispielen der Geschichte und des gemeinen Lebens, das wird hier aus der Natur der Sache bewiesen. Das sechste Kapitel handelt von dem Widerspruch der christlichen Dogmen mit der Vernunft, das siebente Kapitel von der Bedeutung des Widerspruchs zwischen Glauben und Vernunft in Bayle. Bayle lebte nämlich in jener Zeit, wo der Glaube noch eine solche

Autorität war, dass der Mensch selbst das, was er seiner Vernunft nach für falsch und absurd erkannte, doch noch glauben zu können sich einbildete oder zu glauben zwang. Das achte Kapitel handelt von Bayle's Bedeutung und Verdienst als Polemiker gegen die religiösen Vorurtheile seiner Zeit; das neunte Kapitel endlich von Bayle's Charakter und Bedeutung für die Geschichte der Philosophie.

Mit Bayle schliessen meine historischen Arbeiten. Die späteren, die neuesten Philosophen habe ich nur als Kritiker, nicht als Historiker zum Gegenstande meiner Schriften gemacht. Indem wir an die neueste Philosophie treten, begegnet uns sogleich ein gewaltiger Unterschied zwischen den früheren und späteren Philosophen. Während nämlich die früheren Philosophen Philosophie und Religion ganz von einander trennten, ja geradezu einander entgegensetzten, indem die Religion auf göttlicher Weisheit und Autorität, die Philosophie nur auf menschlicher beruhe, oder indem, wie Spinoza sich ausdrückt, die Religion nur den Nutzen, die Wohlfahrt des Menschen, die Philosophie aber die Wahrheit bezwecke, so kommen dagegen die neuesten Philosophen mit der Identität der Philosophie und Religion, wenigstens ihrem Inhalte, ihrem Wesen nach. Diese Identität war es nun, gegen welche ich auftrat. Schon im Jahre 1830, wo meine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit erschienen, rief ich daher einem Dogmatiker aus der Hegel'schen Schule, welcher behauptete, dass nur ein formeller Unterschied zwischen Religion und Philosophie sei, dass die Philosophie nur in den Begriff erhebe, was die Religion in der Form der Vorstellung habe, die Verse zu:

„Wesen ist selber die Form;“ drum tilgst du den Inhalt des Glaubens,
Wenn du die Vorstellung tilgst, seine geeignete Form.

Ich machte daher der Hegel'schen Philosophie den Vorwurf, dass sie das Wesentliche der Religion zum Unwesentlichen, und umgekehrt das Unwesentliche zum Wesentlichen mache. Das Wesen der Religion sei gerade eben das, was die Philosophie zur blossen Form mache.

Eine Schrift, die hier in dieser Beziehung besonders zu nennen, ist eine kleine, im Jahre 1839 erschienene Broschüre:

„Ueber Philosophie und Christenthum." Ungeachtet aller Vermittelungsversuche, sagte ich hier, sei die Differenz zwischen Religion und Philosophie eine unaustilgbare, denn diese sei eine Sache des Denkens, der Vernunft, jene aber eine Sache des Gemüths und der Phantasie. Die Religion enthalte aber nicht nur, wie Hegel behaupte, gemüthliche Phantasiebilder speculativer Gedanken, sondern vielmehr ein vom Denken unterschiedenes Element und dieses sei nicht die blosse Form, sondern das Wesen derselben. Dieses Element können wir mit einem Worte Sinnlichkeit nennen, denn auch das Gemüth und die Phantasie wurzeln ja in der Sinnlichkeit. Diejenigen, die sich an dem Worte: Sinnlichkeit stossen, weil der Sprachgebrauch nur die Begehrlichkeit darunter versteht, bitte ich zu bedenken, dass nicht nur der Bauch, sondern auch der Kopf ein sinnliches Wesen ist. Sinnlichkeit ist bei mir nichts Anderes als die wahre, nicht gedachte und gemachte, sondern existirende Einheit des Materiellen und Geistigen, ist daher bei mir so viel als wie Wirklichkeit. Um diesen eben angegebenen Unterschied zwischen der Religion und Philosophie klar und deutlich zu machen, erinnere ich hier nur beispielsweise an eine Lehre, die diesen Unterschied ganz besonders zeigt. Die alten Philosophen lehrten, zum Theil wenigstens, die Unsterblichkeit, aber nur die Unsterblichkeit des denkenden Theiles in uns, nur die Unsterblichkeit des Geistes im Unterschiede von der Sinnlichkeit des Menschen. Einige lehrten sogar ausdrücklich, dass selbst das Gedächtniss, die Erinnerung erlösche und nur das reine Denken, eine freilich in der Wirklichkeit gar nicht existirende Abstraction, nach dem Tode übrig bleibe. Diese Unsterblichkeit aber ist eben eine abstracte, abgezogene und darum nicht die religiöse. Das Christenthum verwarf daher diese philosophische Unsterblichkeit und setzte an deren Stelle die Fortdauer des ganzen, wirklichen, leiblichen Menschen; denn nur diese ist eine Fortdauer, in der das Gemüth und die Phantasie Stoff finden, aber blos deswegen, weil sie eine sinnliche ist. Was aber von dieser Lehre insbesondere gilt, das gilt von der Religion überhaupt. Gott selbst ist ein sinnliches Wesen, ein Gegenstand

der Anschauung, der Vision, zwar nicht der körperlichen, aber der geistigen, d. h. der Phantasieanschauung. Wir können daher den Unterschied zwischen der Philosophie und Religion kurzweg darauf reduciren, dass die Religion sinnlich, ästhetisch ist, während die Philosophie etwas Unsinnliches, Abstractes ist.

Obgleich ich nun aber schon in meinen früheren Schriften als das Wesen der Religion im Unterschiede von der Philosophie die Sinnlichkeit erkannte, so konnte ich doch die Sinnlichkeit der Religion nicht anerkennen. Erstens, weil sie eine der Wirklichkeit widersprechende, eine nur phantastische und gemüthliche ist. So ist der Leib, um wieder das angeführte Beispiel beizubehalten, welchen die Religion im Gegensatz gegen die philosophische Unsterblichkeit geltend macht, nur ein phantastischer und gemüthlicher Leib, ein „geistiger" Leib, d. h. ein Leib, der so viel wie kein Leib ist. Die Religion ist daher die Anerkennung, die Bejahung der Sinnlichkeit im Widerspruch mit der Sinnlichkeit. Ich konnte sie aber zweitens auch deswegen nicht anerkennen, weil ich selbst noch in dieser Beziehung auf dem Standpunkt des abstracten Denkers stand, noch nicht die volle Bedeutung der Sinne erfasst hatte. Ich war mir wenigstens noch nicht entschieden klar hierüber. Zur wahren vollständigen Anerkennung der Sinnlichkeit gelangte ich einerseits durch ein erneutes tieferes Studium der Religion, andererseits durch das sinnliche Studium der Natur, wozu mir mein Landleben die schönste Gelegenheit darbot. Erst in meinen späteren philosophischen und religionsphilosophischen Schriften kämpfe ich daher mit Entschiedenheit sowohl gegen die abstracte Unmenschlichkeit der Philosophie, wie gegen die phantastische, illusorische Menschlichkeit der Religion. Erst in ihnen setze ich mit vollem Bewusstsein an die Stelle des abgezogenen, nur gedachten Wesens der Welt, welches man Gott nennt, das wirkliche Welt- oder Naturwesen, an die Stelle des vom Menschen abgezogenen, der Sinne beraubten Vernunftwesens der Philosophie den vernunftbegabten wirklichen, sinnlichen Menschen.

Unter meinen religionsphilosophischen Schriften geben die beste Uebersicht über meine geistige Laufbahn, meine

Entwicklung und deren Resultate meine „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, indem ich diesen Gegenstand dreimal, 1830, wo ich eben mit diesen Gedanken zuerst als Schriftsteller auftrat, 1834 unter dem Titel „Der Schriftsteller und der Mensch“ und 1846 „vom Standpunkt der Anthropologie“ behandelte. Die ersten Gedanken über diesen Gegenstand schrieb ich als abstracter Denker, die zweiten im Widerspruch zwischen dem Elemente des Denkens und der Sinnlichkeit, die dritten auf dem Standpunkte des mit den Sinnen versöhnten Denkers, oder, die ersten schrieb ich als Philosoph, die zweiten als Humorist, die dritten als Mensch. Aber gleichwohl enthalten die „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ von 1830 schon *in abstracto,* d. h. in Gedanken, was meine späteren Schriften *in concreto,* d. h. ausgeführt und entwickelt enthalten. Wie ich in meinen späteren, meinen letzten Schriften dem Menschen die Natur voraussetze, so polemisirte ich auch schon in jener Schrift gegen eine naturlose, absolute, und folglich ohne Ende fortdauernde Persönlichkeit, kurz gegen die phantastische, über das Maass der Wirklichkeit ins Schrankenlose ausgedehnte Persönlichkeit, wie sie in dem gewöhnlichen Gottes- und Unsterblichkeitsglauben gefasst wird. Der erste Abschnitt heisst in dem Auszug aus dieser Schrift in meiner Gesammtausgabe „der metaphysische oder speculative Grund des Todes.“ Er handelt von dem Verhältniss der Persönlichkeit zum Wesen oder zur Natur. Die Schranke der Persönlichkeit ist die Natur, heisst es dort dem Sinne, wenn auch nicht gerade den Worten nach, jedes Ding ausser mir ist ein Zeichen meiner Endlichkeit, ein Beweis, dass ich kein absolutes Wesen bin, dass ich an der Existenz anderer Wesen meine Grenze habe, dass ich folglich keine unsterbliche Person bin. Diese zunächst im Allgemeinen oder metaphysisch ausgesprochene Wahrheit wird nun weiter durchgeführt in den anderen Abschnitten. Der folgende heisst: „der physische Grund des Todes“. Zum Wesen der Persönlichkeit des Menschen, der Persönlichkeit überhaupt, heisst es hier, gehört wesentlich räumliche oder zeitliche Bestimmtheit. Ja, der Mensch ist nicht nur über-

haupt ein räumliches, sondern auch ein wesentlich irdisches, von der Erde unabsonderliches Wesen. Wie thöricht daher, einem solchen Wesen ewige überirdische Existenz einräumen zu wollen! Ich fasste diesen Gedanken in folgende Verse zusammen:

Wo du erwachtest zum Licht, da wirst du einstens auch schlummern;
Nimmer entlässet die Erd' Einen aus ihrem Gebiet.

Der dritte und letzte Abschnitt ist überschrieben: „der geistige oder psychologische Grund des Todes“. Der einfache Grundgedanke ist: die Persönlichkeit ist nicht nur eine leiblich oder sinnlich, sondern auch geistig bestimmte Persönlichkeit; der Mensch hat eine begrenzte Bestimmung, Stellung, Aufgabe in der grossen Gemeinde der Menschheit, in der Geschichte; aber eben damit verträgt sich auch nicht eine endlose Fortdauer. Er dauert nur in seinen Werken, in seinen Wirkungen fort, die er innerhalb seiner Sphäre, seiner geschichtlichen Aufgabe hervorbrachte. Dies allein ist die sittliche, die ethische Unsterblichkeit. Dieser Gedanke im dritten und letzten Abschnitt ist auch der nur mehr durchgeführte Grundgedanke meiner „humoristisch-philosophischen Aphorismen“. Die geistige, die ethische oder moralische Unsterblichkeit ist die allein, die der Mensch in seinen Werken besitzt. Das, was er mit Leidenschaft liebt und treibt, das ist die Seele des Menschen. Die Seele des Menschen ist so verschieden, so bestimmt, wie die Menschen selbst sind. Die Unsterblichkeit im alten Sinne des Wortes, jenes ewige, grenzenlose Sein passt daher nur auf eine unbestimmte, vage Seele, die gar nicht in Wirklichkeit existirt, die nur eine menschliche Abstraction und Einbildung ist. Ich habe aber diese Gedanken, die Grundgedanken jener Schrift nur im Besonderen, nur an dem Beispiel des Schriftstellers nachgewiesen, dessen unsterblicher Geist lediglich der Geist seiner Schriften sei.

Zum dritten und letzten Mal behandelte ich die Unsterblichkeit in meiner Abhandlung: „die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie“. Der erste Abschnitt handelt von dem allgemeinen Unsterblichkeitsglauben,

von dem Glauben, wie er sich bei allen oder meisten Völkern im Zustande ihrer Kindheit oder Unbildung findet. Hier zeige ich, dass die Unsterblichkeitsgläubigen dem Glauben der Völker ihre eigenen Vorstellungen unterschieben, dass dieselben in Wahrheit nicht an ein anderes, sondern nur an dieses Leben glauben, dass das Leben der Todten nur das Leben im Reiche der Erinnerung, der lebendige Todte nur das personificirte Bild des Lebendigen von dem Todten sei; ich zeige ferner, dass, wenn man einmal eine persönliche oder individuelle Unsterblichkeit will, man sie nur im Sinne der einfachen Naturvölker glauben muss, bei welchen der Mensch nach dem Tode ganz Derselbe ist, wie vor dem Tode, dieselben Leidenschaften, Beschäftigungen und Bedürfnisse hat, denn von ihnen lässt sich der Mensch nicht abtrennen. Der zweite Abschnitt handelt von der subjectiven Nothwendigkeit des Unsterblichkeitsglaubens, d. h. von den inneren, psychologischen Gründen, welche im Menschen den Glauben an seine Unsterblichkeit erzeugen. Der Schlussatz dieses Abschnittes ist, dass die Unsterblichkeit eigentlich nur für träumerische, müssige, über ihr Leben in der Phantasie hinausschweifende, aber nicht für thatkräftige, mit den Gegenständen des wirklichen Lebens beschäftigte Menschen ein Bedürfniss sei. Das dritte Kapitel handelt von dem „kritischen Unsterblichkeitsglauben“, d. h. von dem Standpunkt, wo man nicht mehr glaubt, dass die Menschen mit Haut und Haaren nach dem Tode fortexistiren, sondern zwischen einem sterblichen und unsterblichen Wesen des Menschen kritisch unterscheidet. Dieser Glaube falle aber selbst nothwendig, sage ich, dem Zweifel, der Kritik anheim; er widerspreche dem unmittelbaren Einheitsgefühle und Einheitsbewusstsein des Menschen, welches eine solche kritische Theilung und Zerspaltung des menschlichen Wesens ungläubig von sich weise. Der letzte Abschnitt handelt endlich von dem Unsterblichkeitsglauben, wie er jetzt noch bei uns gilt, von dem „rationalistischen Unsterblichkeitsglauben“, welcher in seiner Halbheit und Zerrissenheit zwischen Glaube und Unglaube die Unsterblichkeit zwar scheinbar bejahe, in Wahrheit aber verneine, indem er

dem Glauben den Unglauben, dem Jenseits das Diesseits, der Ewigkeit die Zeit, der Gottheit die Natur, dem religiösen Himmel den profanen Himmel der Astronomie unterschiebe. Ich habe hiermit eine kurze oberflächliche Inhaltsübersicht von diesen meinen Unsterblichkeits- und Todesgedanken gegeben, und zwar deswegen, weil die Unsterblichkeit gewöhnlich und mit vollem Rechte einen Hauptabschnitt in der Religion und Religionsphilosophie bildet, ich aber von diesem Glauben absehen, wenigstens ihn nur insofern behandeln werde, als er mit dem Gottesglauben zusammenhängt oder vielmehr eins ist.

Dritte Vorlesung.

Ich komme nun an die Schriften von mir, welche den Inhalt und Gegenstand dieser Vorlesungen enthalten: meine Lehre, Religion, Philosophie oder wie Sie es sonst nennen wollen. Diese meine Lehre ist kürzlich die: — die Theologie ist Anthropologie, d. h. in dem Gegenstande der Religion, den wir griechisch Theos, deutsch Gott nennen, spricht sich nichts Anderes aus als das Wesen des Menschen, oder: der Gott des Menschen ist nichts Anderes als das vergötterte Wesen des Menschen, folglich die Religions- oder was eins ist, Gottesgeschichte — denn so verschieden die Religionen, so verschieden sind die Götter, und die Religionen so verschieden, wie die Menschen verschieden sind — nichts Anderes, als die Geschichte des Menschen. So gut, um sogleich diese Behauptung an einem Beispiel, das aber mehr als ein Beispiel ist, zu erläutern und veranschaulichen, der griechische, römische, überhaupt heidnische Gott, wie selbst unsere Theologen und Philosophen zugeben, nur ein Gegenstand der heidnischen Religion, ein Wesen ist, welches nur im Glauben und in der Vorstellung eines Heiden, aber nicht eines christlichen Volkes oder Menschen Existenz hat, folglich nur ein Ausdruck, ein Bild des heidnischen Geistes und Wesens ist; so gut ist auch der christliche Gott nur ein Gegenstand der christlichen Religion, folglich auch nur ein charakteristischer Ausdruck des christlichen Menschen-Geistes und Wesens. Der Unterschied zwischen dem heidnischen Gott und dem christlichen Gott ist nur der Unterschied zwischen dem heidnischen und dem christlichen Menschen oder Volke. Der Heide ist

Patriot, der Christ Kosmopolit, folglich ist auch der Gott des Heiden ein patriotischer, der Gott des Christen dagegen ein kosmopolitischer Gott, d. h. der Heide hatte einen nationalen, beschränkten Gott, weil der Heide sich nicht über die Schranke seiner Nationalität erhob, die Nation ihm über den Menschen ging; der Christ aber hat einen universellen, allgemeinen, die ganze Welt umfassenden Gott, weil er selbst sich über die Schranke der Nationalität erhebt, die Würde und das Wesen des Menschen nicht auf eine bestimmte Nation einschränkt.

Der Unterschied zwischen dem Polytheismus und Monotheismus ist nur der Unterschied zwischen den Arten und der Gattung. Der Arten sind viele, aber die Gattung ist nur Eines, denn sie ist es ja, worin die verschiedenen Arten übereinstimmen. So giebt es verschiedene Menschenarten, Rassen, Stämme oder wie man es sonst nennen will, aber sie gehören doch alle zu einer Gattung, zur Menschengattung. Der Polytheismus ist nun da zu Hause, wo sich der Mensch nicht über den Artbegriff des Menschen erhebt, wo er nur den Menschen seiner Art als seines Gleichen, als gleichberechtigtes, gleichbefähigtes Wesen anerkennt. In dem Begriff der Art liegt aber die Vielheit, folglich giebt es da viele Götter, wo der Mensch das Wesen der Art zum absoluten Wesen macht. Zum Monotheismus erhebt sich aber da der Mensch, wo er sich zum Begriff der Gattung erhebt, worin alle Menschen übereinstimmen, worin ihre Art-, ihre Stammes-, ihre National-Unterschiede verschwinden. Der Unterschied zwischen dem Einen, oder was eins ist, allgemeinen Gott der Monotheisten und den vielen, oder was eins ist, besonderen National-Göttern der Heiden oder Polytheisten, ist nur der Unterschied zwischen den vielen verschiedenen Menschen und dem Menschen oder der Gattung, worin Alle Eins sind. Die Sichtbarkeit, Handgreiflichkeit, kurz Sinnfälligkeit der polytheistischen Götter ist nichts Anderes als die Sinnfälligkeit der menschlichen Art- und Nationalunterschiede — der Grieche z. B. unterscheidet sich ja sichtlich, handgreiflich von anderen Völkern — die Unsichtbarkeit, Unsinnlichkeit des monotheistischen Gottes ist nichts Anderes, als die Unsinnlichkeit, Unsichtbarkeit der

Gattung, worin alle Menschen übereinstimmen, die aber nicht als solche sinnlich, handgreiflich existirt; denn es existiren ja nur die Arten.

Kurz der Unterschied zwischen dem Polytheismus und Monotheismus reducirt sich auf den Unterschied zwischen Art und Gattung. Die Gattung ist allerdings unterschieden von der Art, denn in ihr lassen wir ja eben die Artunterschiede weg; aber deswegen ist die Gattung nicht ein eigenes selbständiges Wesen; denn sie ist ja nur das Gemeinsame der Arten. So wenig der Gattungsbegriff des Steins ein so zu sagen übermineralogischer Begriff ist, ein Begriff, der über das Gebiet des Steinreichs hinausgeht, ob er gleich verschieden ist von dem Begriff des Kiesels, des Kalks, des Flussspaths, ja gar keinen bestimmten Stein ausschliesslich bezeichnet, eben weil er alle befasst; ebensowenig fällt auch der Gott überhaupt, der eine und allgemeine Gott, von dem alle die körperlichen, sinnlichen Eigenschaften der vielen Götter abgestreift sind, ausser das Wesen der menschlichen Gattung; er ist vielmehr nur der vergegenständlichte und personificirte Gattungsbegriff der Menschheit. Oder deutlicher ausgedrückt: sind die polytheistischen Götter menschliche Wesen, so ist auch der monotheistische Gott ein menschliches Wesen, so gut wie der Mensch, ob er gleich über die vielen, besonderen Menschenarten hinausgeht, über dem Juden, dem Griechen, dem Inder steht, deswegen doch kein übermenschliches Wesen ist. Es ist daher nichts thörichter, als wenn man den christlichen Gott vom Himmel auf die Erde kommen lässt, den Ursprung der christlichen Religion aus der Offenbarung eines von Menschen unterschiedenen Wesens ableitet. Der christliche Gott ist ebensogut in und aus dem Menschen entsprungen wie der heidnische. Ein anderer Gott als der heidnische ist er nur deswegen, weil auch der christliche Mensch ein anderer ist als der heidnische.

Diese meine Ansicht oder Lehre, nach welcher das Geheimniss der Theologie die Anthropologie ist, nach welcher das Wesen der Religion, sowohl subjectiv als objectiv nichts Anderes offenbart und ausdrückt, als das Wesen des Menschen,

entwickelte ich zuerst in meiner Schrift: „das Wesen des Christenthums“, dann in einigen kleineren, auf dieses Buch sich beziehenden Schriften und Abhandlungen, wie z. B. „das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's“ 1844, „der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung“, endlich in der zweiten Ausgabe meiner Geschichte der Philosophie bei verschiedenen Gelegenheiten und in meinen Grundsätzen der Philosophie.

Meine im Wesen des Christenthums ausgesprochene Ansicht oder Lehre, oder bestimmter: meine Lehre, wie ich sie in dieser Schrift ihrem Gegenstande gemäss aussprach und aussprechen konnte, hat übrigens eine grosse Lücke und gab daher zu den allerthörichtsten Missverständnissen Anlass. Weil ich im Christenthum, getreu meinem Gegenstande, von der Natur absah, die Natur ignorirte, weil das Christenthum selbst sie ignorirt, weil das Christenthum Idealismus ist, einen naturlosen Gott an die Spitze stellt, einen Gott oder Geist glaubt, der durch sein blosses Denken und Wollen die Welt macht, ausser und ohne dessen Denken und Wollen sie also nicht existirt, weil ich also im Wesen des Christenthums nur vom Wesen des Menschen handelte, unmittelbar mit demselben meine Schrift begann, eben weil das Christenthum nicht Sonne, Mond und Sterne, Feuer, Erde, Luft, sondern die das menschliche Wesen im Unterschied von der Natur begründenden Kräfte: Wille, Verstand, Bewusstsein als göttliche Kräfte und Wesen verehrt; so glaubte man von mir, dass ich das menschliche Wesen aus Nichts entspringen liesse, zu einem nichts voraussetzenden Wesen mache, und opponirte dieser meiner angeblichen Vergötterung des Menschen mit dem unmittelbaren Abhängigkeitsgefühl, mit dem Ausspruch des natürlichen Verstandes und Bewusstseins, dass ja der Mensch sich nicht selbst gemacht habe, dass er ein abhängiges, entstandenes Wesen sei, also den Grund seines Daseins ausser sich habe, aus sich und über sich hinaus verweise auf ein anderes Wesen. Ihr habt vollkommen Recht, meine Herren! sagte ich in Gedanken zu meinen Tadlern und Spöttern; ich weiss so gut wie Ihr, ja vielleicht noch besser, dass ein allein für sich und absolut

gedachtes menschliches Wesen ein Unding, eine idealistische Chimäre ist. Aber das Wesen, welches der Mensch voraussetzt, worauf er sich nothwendig bezieht, ohne welches weder seine Existenz, noch sein Wesen gedacht werden kann, dieses Wesen, meine Herren! ist nichts Anderes als die Natur, nicht Euer Gott. Diese im Wesen des Christenthums gelassene Lücke füllte ich nun zuerst 1845 in einer kleinen, aber inhaltsvollen Schrift aus: „das Wesen der Religion", eine Schrift, die, wie schon der Titel besagt, sich vom Wesen des Christenthums dadurch unterscheidet, dass sie nicht nur das Wesen der christlichen Religion für sich allein, sondern das Wesen der Religion überhaupt, folglich auch der vorchristlichen, heidnischen Naturreligionen behandelt. Hier hatte ich schon meinem Gegenstande nach einen viel grösseren Spielraum, hier daher die Gelegenheit, den Schein idealistischer Einseitigkeit, den ich in den Augen meiner kritiklosen Kritiker im Wesen des Christenthums auf mich geladen, fallen zu lassen, hier Platz genug, um die Mängel im Wesen des Christenthums auszufüllen. Freilich habe ich sie auch hier nicht, wie sich von selbst versteht, im Sinne der Theologie und theistischen oder theologischen Philosophie ausgefüllt. Am deutlichsten lässt sich die Aufgabe und das Verhältniss dieser beiden Schriften zu einander also angeben. Die Theologen oder Theisten überhaupt unterscheiden zwischen den physischen und moralischen Eigenschaften Gottes — Gott aber ist, wie bereits gesagt, der Name, mit dem man im Allgemeinen den Gegenstand der Religion bezeichnet. Gott, sagt z. B. Leibniz, muss doppelt betrachtet werden: physisch, als der Urheber der Welt, moralisch, als der Monarch, der Gesetzgeber der Menschen. Nach seinen physischen Eigenschaften, deren hauptsächlichste die Macht ist, ist also Gott die Ursache der physischen Wesen, der Natur, nach seiner moralischen Eigenschaft, deren hauptsächlichste die Güte ist, ist Gott die Ursache der moralischen Wesen, der Menschen. Im Wesen des Christenthums war mein Gegenstand nur Gott als moralisches Wesen, nothwendig konnte ich daher im Wesen des Christenthums kein vollständiges Bild meiner Anschauung und

Lehre geben. Die andere dort weggelassene Hälfte Gottes, seine physischen Eigenschaften musste ich daher in einer anderen Schrift geben, konnte sie aber sachgemäss, objectiv nur in einer solchen Schrift geben, wo auch die Naturreligion zur Sprache kommt, *die* Religion, welche hauptsächlich nur den physischen Gott zu ihrem Gegenstande hat. Wie ich nun aber im Wesen des Christenthums zeigte, dass Gott nach seinen moralischen oder geistigen Eigenschaften betrachtet, Gott also als moralisches Wesen nichts Anderes ist als das vergötterte und vergegenständlichte geistige Wesen des Menschen, die Theologie also in Wahrheit in ihrem letzten Grund und Endresultate nur Anthropologie ist; so zeigte ich im Wesen der Religion, dass der physische Gott oder Gott, wie er nur als die Ursache der Natur, der Sterne, Bäume, Steine, Thiere, Menschen, wiefern auch sie natürliche physische Wesen sind, betrachtet wird, gar nichts Anderes ausdrückt als das vergötterte, personificirte Wesen der Natur, dass also das Geheimniss der Physikotheologie nur die Physik oder Physiologie ist — Physiologie hier nicht in dem engeren Sinne, den sie jetzt hat, sondern in ihrem alten universellen Sinne, worin sie überhaupt die Naturwissenschaft bedeutete. Wenn ich daher meine Lehre zuvor in den Satz zusammenfasste: *die Theologie ist Anthropologie*, so muss ich zur Ergänzung jetzt hinzusetzen: *und Physiologie*.

Meine Lehre oder Anschauung fasst sich daher in die zwei Worte: *Natur* und *Mensch* zusammen. Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die *Ursache* oder der *Grund* des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heisst bei mir *nicht Gott* — ein mystisches, unbestimmtes, vieldeutiges Wort — sondern: *Natur*, ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen. Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewusstes, verständiges Wesen wird, ist und heisst bei mir der Mensch. Das bewusstlose Wesen der Natur ist mir das ewige, unentstandene Wesen, das erste Wesen, aber das erste der Zeit, nicht dem Rang nach, das *physisch*, aber nicht *moralisch erste* Wesen; das bewusste

menschliche Wesen ist mir das zweite, das der Zeit nach entstandene, aber dem Range nach erste Wesen. Diese meine Lehre, inwiefern sie zum Ausgangspunkt die Natur hat, auf die Wahrheit der Natur sich beruft, dieselbe gegen die Theologie und Philosophie geltend macht, stellt diese letztgenannte Schrift dar, aber angeknüpft an einen positiven, historischen Gegenstand: die Naturreligion; denn ich entwickele alle meine Lehren und Gedanken nicht in dem blauen Dunst der Abstraction, sondern stets auf dem Grund und Boden historischer, wirklicher, von meinem Denken unabhängiger Gegenstände und Erscheinungen, so also meine Anschauung oder Lehre von der Natur auf dem Grund und Boden der Naturreligion.

Ich gab übrigens in dieser Schrift nicht nur die Essenz der Naturreligion, sondern zugleich eine kurze Skizze von dem ganzen Entwicklungsgang der Religion von ihren ersten Elementen an bis zu ihrem Schluss in der idealistischen Religion des Christenthums. Sie enthält daher nichts Anderes als eine gedrängte geistige oder philosophische Religionsgeschichte der Menschheit. Ich betone das Beiwort: geistige; denn eine eigentliche, förmliche Historie der Religion, eine solche Historie, wo die verschiedenen Religionen nach einander aufgezählt und abgeleiert werden, gewöhnlich überdies nach höchst willkürlichen Unterschieden einander über- oder untergeordnet werden, eine solche Darstellung zu geben, war nicht mein Zweck. Ausser dem grossen Unterschiede von Natur- und Geistes- oder Menschenreligion, war es mir mehr um das Gleiche, Identische, Gemeinschaftliche der Religionen zu thun, als um ihre oft so kleinlichen, willkürlichen Unterschiede. Es war mir überhaupt in dieser Schrift nur darum zu thun, das Wesen der Religion zu erfassen, um die Geschichte nur insofern, als die Religion nicht ohne sie gefasst werden kann. Und selbst das Wesen der Religion verfolgte ich keineswegs in dieser Schrift, wie überhaupt in meinen Schriften nur aus theoretischen oder speculativen, sondern wesentlich auch aus praktischen Gründen. Mir war es und ist es noch jetzt hauptsächlich nur insofern um die Religion

zu thun, als sie, wenn auch nur in der Einbildung, die Grundlage des menschlichen Lebens, die Grundlage der Moral und Politik ist.

Mir war es und ist es vor Allem darum zu thun, das dunkle Wesen der Religion mit der Fackel der Vernunft zu beleuchten, damit der Mensch endlich aufhöre, eine Beute, ein Spielball aller jener menschenfeindlichen Mächte zu sein, die sich von jeher, die sich noch heute des Dunkels der Religion zur Unterdrückung des Menschen bedienen. Mein Zweck war, zu beweisen, dass die Mächte, vor denen sich der Mensch in der Religion beugt und fürchtet, denen er sich nicht scheut selbst blutige Menschenopfer darzubringen, um sie sich günstig zu machen, nur Geschöpfe seines eigenen unfreien, furchtsamen Gemüthes und unwissenden, ungebildeten Verstandes sind, zu beweisen, dass überhaupt das Wesen, welches der Mensch als ein anderes von ihm unterschiedenes Wesen in der Religion und Theologie sich gegenübersetzt, sein eigenes Wesen ist, damit der Mensch, da er doch unbewusst immer nur von seinem eigenen Wesen beherrscht und bestimmt wird, in Zukunft mit Bewusstsein sein eigenes, das menschliche Wesen zum Gesetz und Bestimmungsgrund, Ziel und Maasstab seiner Moral und Politik mache. Und so wird es, so muss es auch geschehen. Wenn bis jetzt die unerkannte Religion, das Dunkel der Religion das oberste Princip der Politik und Moral war, so wird von nun an oder einst wenigstens die erkannte, die in den Menschen aufgelöste Religion das Schicksal der Menschen bestimmen.

Eben dieser Zweck, die Erkenntniss der Religion zur Beförderung der menschlichen Freiheit, Selbstthätigkeit, Liebe und Glückseligkeit, bestimmte auch den Umfang meiner historischen Behandlung der Religion. Alles, was für diesen Zweck gleichgiltig war, liess ich beiseit liegen. Geschichtliche Darstellungen von den verschiedenen Religionen und Mythologieen der Völker ohne Erkenntnis der Religion findet man ja in unzähligen Büchern. Aber eben so, wie ich schrieb, werde ich lesen. Der Zweck meiner Schriften, so auch meiner Vorlesungen ist: die Menschen aus Theo-

logen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Candidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewussten Bürgern der Erde zu machen. Mein Zweck ist daher nichts weniger als ein nur negativer, verneinender, sondern ein positiver, ja ich verneine nur, um zu bejahen; ich verneine nur das phantastische Scheinwesen der Theologie und Religion, um das wirkliche Wesen des Menschen zu bejahen. Mit keinem Worte hat man grössern Unfug in neuerer Zeit getrieben, als mit dem Worte negativ. Wenn ich auf dem Gebiete der Erkenntniss, der Wissenschaft etwas verneine, so muss ich dafür Gründe angeben. Gründe aber lehren, gewähren Licht, schaffen Erkenntniss in mir; jede wissenschaftliche Verneinung ist ein positiver Geistesact. Allerdings ist es eine Folge meiner Lehre, dass kein Gott ist, d. h. kein abstractes, unsinnliches, von der Natur und dem Menschen unterschiedenes Wesen, welches über das Schicksal der Welt und Menschheit nach seinem Wohlgefallen entscheidet; aber diese Verneinung ist nur eine Folge von der Erkenntniss des Wesens Gottes, von der Erkenntniss, dass dieses Wesen nichts Anderes ausdrückt als einerseits das Wesen der Natur, andererseits das Wesen des Menschen. Allerdings kann man diese Lehre, weil Alles in der Welt einen Spitznamen haben soll, Atheismus nennen, aber man muss nur nicht vergessen, dass mit diesem Namen gar nichts gesagt ist, so wenig als mit dem entgegengesetzten Namen Theismus. Theos, Gott ist ein blosser Name, der alles Mögliche befasst, dessen Inhalt so verschieden ist, wie die Zeiten und Menschen es sind; es kommt daher darauf an, was einer unter Gott versteht. So war z. B. noch im 18. Jahrhundert die Bedeutung dieses Wortes von der christlichen Orthodoxie in so pedantisch enge Grenzen eingeschlossen, dass selbst Plato für einen Atheisten galt, weil er nicht die Schöpfung aus Nichts gelehrt, folglich den Schöpfer von dem Geschöpf nicht gehörig unterschieden habe. So galt auch im 17. und 18. Jahrhundert Spinoza fast einstimmig für einen Atheisten, ja, wenn ich mich nicht in der Erinnerung täusche,

in einem lateinischen Lexikon des 18. Jahrhunderts wird sogar Atheist geradezu mit *Assecla Spinozae* übersetzt; aber das 19. Jahrhundert hat den Spinoza aus der Reihe der Atheisten gestrichen. So ändern sich die Zeiten und mit ihnen auch die Götter der Menschen. So wenig also damit etwas gesagt ist: „es ist ein Gott", oder „ich glaube einen Gott", so wenig ist damit gesagt: „es ist kein Gott, oder ich glaube keinen Gott". Es kommt lediglich, wie auf den Inhalt, Grund, Geist des Theismus, so auf den Inhalt, Grund, Geist des Atheismus an. Doch ich gehe nun zur Sache selbst über, d. h. zu meiner Schrift vom „Wesen der Religion", die ich zur Grundlage dieser Vorlesungen mache.

Vierte Vorlesung.

Der erste Paragraph im Wesen der Religion lautet kurz zusammengefasst also: das Abhängigkeitsgefühl ist der Grund der Religion, der ursprüngliche Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühls ist aber die Natur, die Natur also der erste Gegenstand der Religion. Der Inhalt dieses Paragraphen zerfällt in zwei Theile. Der eine erklärt den subjectiven Ursprung oder Grund der Religion, der andere bezeichnet den ersten oder ursprünglichen Gegenstand der Religion. Zuerst von jenem Theile. Die sogenannten speculativen Philosophen haben sich darüber moquirt, dass ich das Abhängigkeitsgefühl zum Ursprung der Religion mache. Das Wort Abhängigkeitsgefühl steht nämlich bei ihnen in üblem Ruf, seitdem Hegel Schleiermacher gegenüber, welcher bekanntlich das Abhängigkeitsgefühl zum Wesen der Religion erhob, den Witz machte, dass demnach auch der Hund Religion haben müsse, weil er sich von seinem Herrn abhängig fühle. Die sogenannten speculativen Philosophen sind übrigens die Philosophen, welche nicht ihre Begriffe nach den Dingen, sondern vielmehr die Dinge nach ihren Begriffen einrichten. Und es ist daher ganz gleichgiltig, ob meine Erklärung den speculativen Philosophen mund- und sinngerecht, es handelt sich nur darum, ob sie ihrem Gegenstande, ob sie der Sache gemäss ist. Eine solche ist aber die angegebene.

Wenn wir die Religionen sowohl der sogenannten Wilden, von denen uns die Reisenden berichten, als der cultivirten Völker betrachten, wenn wir in unser eigenes, unmittelbar und untrüglich der Beobachtung zugängliches Innere blicken,

so finden wir keinen anderen entsprechenden und umfassenden psychologischen Erklärungsgrund der Religion, als das Abhängigkeits-Gefühl oder Bewusstsein. Die alten Atheisten und selbst sehr viele sowohl alte, als neuere Theisten haben die Furcht, welche aber eben nichts Anderes ist als die populärste, augenfälligste Erscheinung des Abhängigkeitsgefühls, für den Grund der Religion erklärt. Allgemein bekannt ist der Ausspruch des römischen Dichters: *Primus in orbe Deos fecit Timor*, d. h. die Furcht hat zuerst auf der Welt die Götter geschaffen. Bei den Römern hat sogar das Wort: Furcht, *Metus*, die Bedeutung der Religion, und umgekehrt das Wort *Religio* bisweilen die Bedeutung der Furcht, Scheu; daher ein *Dies religiosus*, ein religiöser Tag bei ihnen so viel ist, als ein unglücklicher Tag, ein Tag, den man fürchtet. Selbst unsere deutsche Ehrfurcht — der Ausdruck der höchsten, der religiösen Verehrung — ist, wie schon das Wort sagt, aus Ehre und Furcht zusammengesetzt.

Die Erklärung der Religion aus der Furcht wird vor Allem durch die Erfahrung bestätigt, dass fast alle oder doch sehr viele rohe Völker nur oder doch hauptsächlich die furcht- und schreckenerregenden Erscheinungen oder Wirkungen der Natur zum Gegenstande der Religion machen. Die roheren Völker z. B. in Afrika, im nördlichen Asien und in Amerika fürchten, wie Meiners in seiner Allgemeinen Kritischen Geschichte der Religionen aus Reisebeschreibungen anführt, „die Flüsse vorzüglich an solchen Stellen, wo sie gefährliche Strudel oder Fälle bilden. Wenn sie über solche Stellen hinfahren, so bitten sie um Gnade oder Verzeihung oder schlagen sich an die Brust und werfen den zürnenden Gottheiten Sühnopfer hin. Manche Negerkönige, die das Meer zu ihrem Fetische gewählt haben, fürchten sich vor demselben so sehr, dass sie es nicht einmal zu sehen, viel weniger zu befahren wagen, weil sie glauben, dass der Anblick dieser furchtbaren Gottheit sie auf der Stelle tödten würde.“ So sollen auch, wie W. Marsden in seiner „natürlichen und bürgerlichen Beschreibung der Insel Sumadra“ erzählt, die tiefer im Lande wohnenden Redschang dem Meere, wenn sie es zum ersten Mal erblicken,

Kuchen und Zuckergebäck opfern und es zugleich bitten, ihnen nichts Uebles zu thun. Die Hottentotten glaubten zwar, wie sich die theistischen, von ihren religiösen Vorstellungen eingenommenen Reisebeschreiber ausdrücken, an ein höchstes Wesen, aber verehren es nicht; sie verehren dagegen den „bösen Geist“, welcher nach ihrer Meinung der Urheber aller Uebel ist, die ihnen in der Welt begegnen. Ich muss jedoch bemerken, dass sich die Nachrichten der Reisebeschreiber, wenigstens der früheren, über die religiösen Vorstellungen der Hottentotten, wie überhaupt der Wilden, sehr widersprechen. Auch in Indien giebt es Gegenden, „wo der grössere Theil der Einwohner keinen anderen Religionsdienst als den der bösen Geister übt ... Jede dieser bösen Mächte führt ihre eigenen Namen und geniesst je nach Maasse, wie man sie für grimmiger und mächtiger halt, einer sorgsameren Verehrung.“ (Stuhr: die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients.) Ebenso verehren amerikanische Stämme, selbst solche, welche nach den theistischen Berichterstattern „ein höchstes Wesen“ erkennen, nur die „bösen Geister“ oder Wesen, denen sie alles Ueble und Böse, alle Krankheiten und Schmerzen, die sie treffen, zuschreiben, um sie durch diese Verehrung zu besänftigen, also aus Furcht. Die Römer hatten zu Gegenständen ihrer Religion sogar Krankheiten und Seuchen, das Fieber, den Getreidebrand, den sie jährlich ein Fest feierten, den Kindertod unter dem Namen der Orbona, das Unglück — also Dinge, deren Verehrung offenbar keinen anderen Grund hatte als die Furcht, wie selbst schon die Alten, z. B. Plinius der Aeltere bemerkte, und keinen anderen Zweck, als sie unschädlich zu machen, wie gleichfalls auch schon die Alten bemerkten, z. B. Gellius, welcher sagt, dass man die einen Götter verehrt oder gefeiert habe, damit sie nützten, die anderen versöhnt oder besänftigt, damit sie nicht schadeten. Ja die Furcht selbst hatte in Rom einen Tempel, ebenso in Sparta, wo sie jedoch, wenigstens nach Plutarch, eine moralische Bedeutung hatte, Furcht vor schimpflichen, schlechten Handlungen.

Es bestätigt sich ferner die Erklärung der Religion aus *der Furcht durch die Thatsache, dass selbst auch bei geistig* höher stehenden Völkern die höchste Gottheit die Personification der Naturerscheinungen ist, welche den höchsten Grad der Furcht in dem Menschen erzeugen, die Gottheit des Gewitters, des Blitzes und Donners. Ja es giebt Völker, bei welchen kein anderes Wort für Gott existirt, als der Donner, bei welchen also die Religion gar nichts Anderes ausdrückt, als den niederschmetternden Eindruck, welchen die Natur durch den Donner vermittelst des Ohres, des Organs der Furcht, auf den Menschen macht. Selbst bei den genialen Griechen heisst bekanntlich der höchste Gott schlechtweg der Donnerer. Ebenso war der Gott Thôrr oder Donar, d. i. Donnergott bei den alten Germanen, wenigstens Nordgermanen, gleichwie auch bei den Finnen und Letten, der älteste und erste, am allgemeinsten verehrte Gott. Wenn der englische Philosoph Hobbes den Verstand aus den Ohren ableitet, weil er den Verstand mit dem hörbaren Worte identificirt, so kann man und zwar mit grösserem Rechte auf Grund dieser Facta, nach welchen der Donner den Götterglauben den Menschen eingekeilt hat, das Trommelfell im Ohre als den Resonanzboden des religiösen Gefühls, das Ohr als die Gebärmutter der Götter bestimmen. In der That, hätte der Mensch nur Augen und Hände, Geschmack und Geruch, so hätte er keine Religion, denn alle diese Sinne sind Organe der Kritik und Skepsis. Der einzige sich im Labyrinth des Ohrs ins Geister- oder Gespensterreich der Vergangenheit und Zukunft verlierende, der einzige furchtsame, mystische und gläubige Sinn ist das Gehör, wie schon die Alten richtig bemerkten, indem sie sagten: „Ein Augenzeuge gilt mehr als tausend Ohrenzeugen“ und „die Augen sind zuverlässiger als die Ohren“ oder: „was man sieht, ist gewisser als was man hört“. Darum stützt sich auch die letzte, geistigste Religion, die christliche, mit Bewusstsein nur auf das Wort, wie sie sagt, das Wort Gottes, und folglich auf das Gehör. „Der Glaube“, sagt Luther, „kommt aus dem Anhören der Predigt vom Herrn“. „Nur allein das Gehör“,

sagt er an einer anderen Stelle, „wird in der Kirche Gottes erfordert“. Es erhellt hieraus, nebenbei bemerkt, wie oberflächlich es ist, wenn man bei der Religion, namentlich ihren ersten Erklärungsgründen, mit den hohlen Phrasen vom Absoluten, Uebersinnlichen und Unendlichen kommt, thut, als hätte der Mensch keine Sinne, als kämen sie nicht bei der Religion in Rechnung. Ohne Sinne ist überall sinnlos die Rede des Menschen. Doch zurück von dieser Zwischenbemerkung. Es bestätigt sich ferner jene Erklärung dadurch, dass selbst auch die Christen, welche doch, wenigstens theorethisch, der Religion einen rein übersinnlichen, göttlichen Ursprung und Charakter beilegen, hauptsächlich nur in den Vorfällen und Momenten des Lebens, welche die Furcht des Menschen erregen, religiös gestimmt sind. Als z. B. Se. Majestät der regierende König von Preussen,* der von den heutigen frommen Christen als der vorzugsweise „christliche König“ bezeichnete und verehrte König, den vereinigten Landtag ausschrieb, so verordnete er, dass in allen Kirchen der Beistand des göttlichen Wesens angefleht werde. Was war aber der Grund dieser religiösen Regung und Verordnung Sr. Majestät? Nur die Furcht, dass die bösen Gelüste der Neuzeit die bei dem Entwurf des vereinigten Landtags, diesem Meisterstücke der christlich germanischen Staatskunst, gefassten Plane und Gedanken auf eine störende Weise durchkreuzen möchten. Als, um ein anderes Beispiel zu geben, vor einigen Jahren die Ernte spärlich ausgefallen war, da wurde in allen christlichen Kirchen aufs Innigste und Heisseste der liebe Gott um seinen Segen angefleht; da wurden selbst besondere Bet- und Busstage veranstaltet. Was war der Grund? die Furcht vor Hungersnoth. Eben daher kommt es auch, dass die Christen alles mögliche Kreuz den Ungläubigen und „Gottlosen“ auf den Hals wünschen und daher, übrigens natürlich blos aus christlicher Liebe und Seelsorge, die grösste Schadenfreude haben, wenn ihnen ein Unglück widerfährt, weil sie glauben, dass sie dadurch zu Gott bekehrt, gläubig, religiös gestimmt

* Gemeint ist Friedrich Wilhelm IV. (1840—60).

werden. Die christlichen Theologen und Gelehrten überhaupt tadeln es zwar, wenigstens auf dem Katheder oder in der Schrift, wenn man solche Erscheinungen, wie die eben angeführten, als charakteristische Erscheinungen des religiösen Princips bezeichnet; aber zur Charakteristik der Religion, wenigstens der Religion im gewöhnlichen oder vielmehr geschichtlichen, die Welt beherrschenden Sinne des Wortes, gehört eben nicht, was in den Büchern, sondern was im Leben gilt. Die Christen unterscheiden sich nur dadurch von den sogenannten Heiden oder uncultivirten Völkern, dass sie die Ursachen der ihre religiöse Furcht erregenden Erscheinungen nicht zu besonderen Göttern, sondern zu einer besonderen Eigenschaft ihres Gottes machen. Sie wenden sich nicht an böse Götter; aber sie wenden sich an ihren Gott, wenn er, ihrem Glauben nach, zornig ist, oder damit er ihnen nicht böse werde, sie nicht strafe mit Uebel und Unheil. Wie also die bösen Götter fast die einzigen Verehrungsgegenstände der rohen Völker sind, so ist auch der zornige oder böse Gott der hauptsächlichste Gegenstand der Verehrung bei den christlichen Völkern, also auch bei ihnen der hauptsächlichste Grund der Religion die Furcht. Als Bestätigung dieser Erklärung führe ich endlich noch an, dass die christlichen oder religiösen Philosophen und Theologen dem Spinoza, den Stoikern, den Pantheisten überhaupt, deren Gott nichts Anderes ist, bei Licht besehen, als das nackte Wesen der Natur, vorgeworfen haben, dass ihr Gott kein Gott, d. h. kein eigentlicher religiöser Gott sei, weil er kein Gegenstand der Liebe und Furcht, sondern nur ein Gegenstand des kalten, affectlosen Verstandes sei. Wenn sie daher gleich die Erklärung der alten Atheisten der Religion aus der Furcht verwarfen, so gestanden sie damit doch indirect ein, dass wenigstens die Furcht ein wesentlicher Bestandteil der Religion sei.[1]

Gleichwohl ist die Furcht nicht der vollständige, ausreichende Erklärungsgrund der Religion, nicht aber nur aus dem von Einigen geltend gemachten Grunde, weil die Furcht ein vorübergehender Affect ist; denn es bleibt ja der Gegenstand der Furcht, wenigstens in der Vorstellung, es ist ja das

specifische Merkmal der Furcht, dass sie über die Gegenwart hinausschweift, dass sie vor dem möglichen, zukünftigen Uebel bangt, sondern deswegen, weil auf die Furcht, wenn die augenblickliche Gefahr vorüber ist, ein entgegengesetzter Affect folgt, und dieses der Furcht entgegengesetzte Gefühl sich an denselben Gegenstand, bei auch nur einiger Aufmerksamkeit und Reflexion, anknüpft. Dieses Gefühl ist das der Erlösung von der Gefahr, von der Furcht und Angst, das Gefühl der Entzückung, der Freude, der Liebe, der Dankbarkeit. Die Furcht und Schrecken erregenden Erscheinungen der Natur sind ja auch meist die in ihren Folgen wohlthätigsten. Der Gott, der durch seinen Blitzstrahl Bäume, Thiere und Menschen zerschmettert, derselbe ist es auch, der durch seine Regengüsse die Felder und Fluren erquickt. Woher das Uebel, daher kommt auch das Gute, woher die Furcht, daher auch die Freude. Warum sollte also das menschliche Gemüth nicht auch in sich vereinigen, was selbst in der Natur nur eine und dieselbe Ursache hat? Nur Völker, die blos dem Augenblick leben, die zu schwach, zu stumpf oder zu leichtsinnig sind, um verschiedene Eindrücke zu verbinden, haben daher zu ihrer Mutter Gottes einzig die Furcht, zu Gegenständen ihrer religiösen Verehrung einzig böse, furchtbare Götter. Anders ist es bei den Völkern, welche nicht über den augenblickliche Furcht und Schrecken erregenden Eindrücken eines Gegenstandes seine guten, wohlthätigen Eigenschaften vergessen. Hier wird der Gegenstand der Furcht auch ein Gegenstand der Verehrung, der Liebe, der Dankbarkeit. So ist bei den alten Germanen, wenigstens den Nordgermanen, der Gott Thôrr, der Donnerer, „der wohlthätige, gütige Vorkämpfer für die Menschen“, „der Beschützer des Ackerbaues, der milde, menschenfreundliche Gott“ (W. Müller, Geschichte und System der altdeutschen Religion), weil er als der Gott des Gewitters zugleich der Gott des befruchtenden Regens und Sonnenscheins ist. Es wäre daher höchst einseitig, ja eine Ungerechtigkeit gegen die Religion, wenn ich die Furcht allein zum Erklärungsgrund der Religion machte. Ich unterscheide mich von den früheren Atheisten und

Pantheisten, welche in dieser Beziehung gleiche Ansichten mit den Atheisten hatten, wie namentlich Spinoza, eben wesentlich dadurch, dass ich von der Religion nicht nur negative Erklärungsgründe, sondern auch positive gebe, nicht *nur die Unwissenheit und Furcht, sondern auch die der Furcht* entgegengesetzten Affecte, die positiven Affecte der Freude, Dankbarkeit, Liebe und Verehrung zu Erklärungsgründen der Religion mache, behaupte, dass ebenso wie die Furcht, auch die Liebe, die Freude, die Verehrung vergöttert. „Das Gefühl der überstandenen Noth oder Gefahr“, sage ich in meinen Erläuterungen zum Wesen der Religion, „ist ein ganz anderes als das der bestehenden oder befürchteten. Dort beziehe ich mich auf den Gegenstand, hier beziehe ich den Gegenstand auf mich, dort singe ich Lobgesänge, hier Klagelieder, dort danke, hier bitte ich. Das Nothgefühl ist praktisch, teleologisch, das Dankgefühl poetisch, ästhetisch. Das Nothgefühl ist vorübergehend, aber das Dankgefühl dauernd; es knüpft die Bande der Liebe und Freundschaft. Das Nothgefühl ist ein gemeines, das Dankgefühl ein edles Gefühl, jenes verehrt seinen Gegenstand nur im Unglück, dieses auch im Glück“. Hierin haben wir eine psychologische Erklärung der Religion, nicht nur von ihrer gemeinen Seite, sondern auch von ihrer nobeln. Wenn ich nun aber weder die Furcht, noch die Freude oder Liebe allein als die Erklärungsgründe der Religion nennen will und kann, was finde ich für einen anderen bezeichnenden, universellen, beide umfassenden Namen, als den des Abhängigkeitsgefühls? Die Furcht ist Todes-, die Freude Lebensgefühl. Die Furcht ist das Gefühl der Abhängigkeit von einem Gegenstande, ohne oder durch den ich Nichts bin, der es in der Gewalt hat, mich zu vernichten. Die Freude, die Liebe, die Dankbarkeit ist das Gefühl der Abhängigkeit von einem Gegenstande, durch den ich Etwas bin, der mir das Gefühl, das Bewusstsein giebt, dass ich durch ihn lebe, durch ihn bin. Weil ich durch die Natur oder Gott lebe und bestehe, darum liebe ich ihn; weil ich durch die Natur leide und vergehe, darum fürchte und scheue ich sie. Kurz, wer dem Menschen die Mittel oder Ursachen der Lebensfreude

giebt, den liebt er, und wer ihm diese Mittel nimmt, oder die Macht hat, diese Mittel zu nehmen, den fürchtet er. Aber beides vereinet sich in dem Gegenstand der Religion, — dasselbe, was der Quell des Lebens, ist auch negativ — wenn ich es *nicht* habe, — der Quell des Todes. „Es kommt Alles von Gott", heisst es im Sirach, Glück und Unglück, Leben und Tod, Armuth und Reichthum". „Die Götzen", heisst es im Buch Baruch, . . . „soll man nicht für Götter halten oder so heissen, denn sie können weder strafen, noch helfen . . . sie können die Könige weder verfluchen noch segnen". Ebenso redet der Koran in der sechsundzwanzigsten Sure die Götzendiener an: „Erhören sie (die Götzenbilder) euch denn auch, wenn ihr sie anruft? Oder können sie euch irgendwie nützen oder schaden?" Das heisst: nur das ist ein Gegenstand religiöser Verehrung, nur das ein Gott, was fluchen und segnen, schaden und nützen, tödten und beleben, erfreuen und erschrecken kann.

Das Abhängigkeitsgefühl ist daher der einzige richtige universelle Name und Begriff zur Bezeichnung und Erklärung des psychologischen oder subjectiven Grundes der Religion. Allerdings giebt es in der Wirklichkeit kein Abhängigkeitsgefühl als solches, sondern immer nur bestimmte, besondere Gefühle — wie z. B. (um die Beispiele aus der Naturreligion zu nehmen) das Gefühl des Hungers, des Unwohlseins, die Todesfurcht, die Trauer bei düsterem, die Freude bei heiterem Wetter, der Schmerz über verlorene Mühe, über gescheiterte Hoffnungen in Folge zerstörender Naturereignisse — worin sich der Mensch abhängig fühlt; aber die in der Natur des Denkens und Sprechens begründete Aufgabe ist es eben, auf solche allgemeine Namen und Begriffe die besondren Erscheinungen der Wirklichkeit zurückzuführen.

Nachdem ich die Erklärung der Religion aus der Furcht berichtigt und ergänzt habe, muss ich noch eine andere psychologische Erklärung der Religion erwähnen. Griechische Philosophen sagten, dass die Bewunderung des regelmässigen Laufs der Himmelsgestirne die Religion, d. h. die Verehrung der Gestirne selbst oder eines diesen Lauf regelnden Wesens

erzeugt habe. Allein es erhellt auf der Stelle, dass diese Erklärung der Religion sich nur auf den Himmel, nicht auf die Erde, nur auf das Auge, nicht auf die übrigen Sinne, nur auf die Theorie, nicht auf die Praxis des Menschen bezieht. Allerdings waren die Gestirne auch Ursachen und Gegenstände der religiösen Verehrung, aber keineswegs als Object der theoretischen, astronomischen Betrachtungslust, sondern inwiefern sie als über das Leben des Menschen gebietende Mächte angesehen wurden, also Gegenstände der menschlichen Furcht und Hoffnungen waren. Gerade an den Sternen haben wir ein deutliches Beispiel, dass nur dann ein Wesen oder Ding Gegenstand der Religion ist, wenn es ein Gegenstand, eine Ursache der Todesfurcht oder Lebensfreude ist, ein Gegenstand also des Gefühls der Abhängigkeit. Mit Recht heisst es daher in einer 1768 erschienenen französischen Schrift *de l'Origine des principes religieux:* „Der Donner und das Ungewitter, das Elend des Kriegs, die Pest und Hungersnoth, Seuchen und Tod haben den Menschen mehr von dem Dasein eines Gottes überführt (d. h. mehr religiös gestimmt, mehr von seiner Abhängigkeit und Endlichkeit überzeugt), als die beständige Harmonie der Natur und alle Demonstrationen der Clarke und Leibnize“. Eine einfache und beständige Ordnung fesselt nicht die Aufmerksamkeit des Menschen. Nur Begebenheiten, die an das Wunderbare reichen, können sie wieder rege machen. Ich habe nie das Volk sagen hören: Gott bestraft den Trunkenen, weil er seine Vernunft und Gesundheit verliert. Doch wie oft habe ich die Bauern meines Dorfes behaupten hören: Gott bestrafe die Trunkenen, weil ein Betrunkener das B e i n b r a c h, als er nach Hause gehen wollte.

Fünfte Vorlesung.

Wir haben die Zurückführung der Religion auf das Abhängigkeitsgefühl durch historische Beispiele gerechtfertigt. Es rechtfertigt sich aber auch diese Bestimmung vor dem gesunden Blick unmittelbar durch sich selbst; denn es erhellt, dass Religion nur das Kennzeichen oder die Eigenschaft eines Wesens ist, das sich nothwendig auf ein anderes Wesen bezieht, kein Gott, d. i. kein bedürfnissloses, unabhängiges, unendliches Wesen ist. Abhängigkeitsgefühl und Endlichkeitsgefühl ist daher eins. Das für den Menschen empfindlichste, schmerzlichste Endlichkeitsgefühl ist aber das Gefühl oder das Bewusstsein, dass er einst wirklich endet, dass er stirbt. Wenn der Mensch nicht stürbe, wenn er ewig lebte, wenn also *kein Tod* wäre, so wäre auch *keine Religion*. Nichts ist gewaltiger, sagt *Sophokles* in der Antigone, als der Mensch; er durchschifft das Meer, durchwühlt die Erde, bändigt die Thiere, schützt sich gegen Hitze und Regen, weiss in Allem Mittel, — nur dem Tod kann er nicht entfliehen. Mensch und Sterblich, Gott und Unsterblich ist bei den Alten eins. Nur das Grab des Menschen, sage ich daher in meinen Erläuterungen zum Wesen der Religion, ist die Geburtsstätte der Götter. Ein sinnliches Zeichen oder Beispiel von diesem Zusammenhang des Todes und der Religion haben wir daran, dass im grauen Alterthum die Todtengrüfte auch zugleich die Tempel der Götter waren; dass ferner bei den meisten Völkern der Dienst der Todten, der Verstorbenen, ein wesentlicher Theil der Religion, bei manchen sogar die einzige, die ganze Religion ist; aber der Gedanke an meine verstorbenen Vor-

fahren ist es ja, der auch mich, den Lebenden, am meisten an meinen einstigen Tod erinnert. „Nie“, sagt der heidnische Philosoph Seneca in seinen Briefen, „ist das Gemüth des Sterblichen göttlicher (oder in unserer Sprache religiöser) gestimmt, als wenn er an seine Sterblichkeit denkt und weiss, dass der Mensch dazu geboren ist, dass er einst stirbt“. Und *im Alten Testament heisst es: „Herr, lehre doch mich, dass* es ein Ende mit mir haben muss, und mein Leben ein Ziel hat und ich davon muss“. „Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden“. „Gedenke an ihn, wie er gestorben, so musst auch Du sterben“. „Heute König, morgen todt“. Ein religiöser Gedanke ist aber eben und zwar ganz unabhängig von der Vorstellung eines Gottes der Gedanke an den Tod, weil ich hier meine Endlichkeit mir vergegenwärtige. Wenn es nun aber klar ist, dass es ohne Tod keine Religion giebt, so ist auch klar, dass der charakteristische Ausdruck für den Grund der Religion das Abhängigkeitsgefühl ist; denn was drückt mir stärker, einschneidender das Bewusstsein oder Gefühl ein, dass ich nicht von mir selbst allein abhänge, dass ich nicht so lange leben kann, wie ich will, als eben der Tod? Ich muss aber sogleich im Voraus bemerken, dass mir das Abhängigkeitsgefühl nicht die ganze Religion ausmacht, dass mir dasselbe nur der Ursprung, nur die Basis, die Grundlage der Religion ist; denn in der Religion sucht der Mensch zugleich die Mittel gegen Das, wovon er sich abhängig fühlt. So ist das Mittel gegen den Tod der Unsterblichkeitsglaube. Ja der einzige religiöse Wunsch, das einzige Gebet, das der rohe Naturmensch an seine Gottheit richtet, ist das des katschinischen Tartaren an die Sonne: „Schlag mich nicht todt!“ [2]

Ich komme nun an den zweiten Theil des Paragraphen, an den ersten Gegenstand der Religion. Hierüber habe ich wenig Worte zu verlieren, denn es ist jetzt fast allgemein anerkannt, dass die älteste oder erste Religion des Menschen die Naturreligion, dass selbst die späteren geistigen und politischen Götter der Völker, wie der Griechen und Germanen, zuerst, ursprünglich nur Naturwesen waren. So ist Odhin,

obgleich er später hauptsächlich nur ein politisches Wesen, namentlich Kriegsgott ist, ursprünglich nichts Anderes, gleich dem Zeus der Griechen, dem Jupiter der Römer, als der Himmel, daher die Sonne sein Auge heisst. Die Natur war daher und ist noch heute bei den Naturvölkern nicht etwa als Symbol oder Werkzeug eines hinter der Natur versteckten Wesens oder Gottes, sondern *als solche*, *als* Natur, Gegenstand religiöser Verehrung.

Der Inhalt des zweiten Paragraphen ist kürzlich der, dass die Religion allerdings den Menschen wesentlich oder eingeboren sei, aber nicht die Religion im Sinne der Theologie oder des Theismus, des eigentlichen Gottesglaubens, sondern nur die Religion, in wiefern sie nichts Anderes ausdrückt, als das Gefühl der Endlichkeit und Abhängigkeit des Menschen von der Natur.

Ich habe zu diesem Paragraphen vor Allem zu bemerken, dass ich hier Religion von Theismus, von dem Glauben an ein von der Natur und dem Menschen unterschiednes Wesen, unterscheide, während ich doch in der früheren Stunde sagte, dass man den Gegenstand der Religion insgemein Gott nenne. In der That hat sich auch der Theismus, die Theologie, der Gottesglauben, bei uns so mit der Religion identificirt, dass keinen Gott, kein theologisches Wesen und keine Religion haben für eins gilt. Aber hier handelt es sich eben von den ursprünglichen Elementen der Religion. Der Theismus, die Theologie ist es gerade, die den Menschen aus dem Zusammenhange mit der Welt herausgerissen, isolirt, zu einem hochmüthigen, über die Natur sich erhebenden Ich und Wesen gemacht hat. Und erst auf diesem Standpunkte identificirt sich die Religion mit der Theologie, mit dem Glauben an ein ausser- und übernatürliches Wesen als das wahre, das göttliche Wesen. Ursprünglich drückt aber die Religion gar nichts aus, als das Gefühl des Menschen von seinem Zusammenhang, seinem Einssein mit der Natur oder Welt.

Ich habe in meinem Wesen des Christenthums ausgesprochen, dass die Geheimnisse der Religion nicht nur in der Anthropologie, sondern selbst auch in der Pathologie ihre

Auflösung und Aufklärung finden. Darüber haben sich die naturfremden Theologen und Philosophen entsetzt. Aber was stellt uns die Naturreligion in ihren stets nur an die wichtigsten Naturerscheinungen sich anschliessenden und sie ausdrückenden Festen und Gebräuchen anders dar, als eine ästhetische* Pathologie? Was sind sie anders diese Frühlings-, Sommer-, Herbst- und Winterfeste, die wir in den alten Religionen finden, als Darstellungen von den verschiedenen Eindrücken, welche die verschiedenen Erscheinungen und Wirkungen der Natur auf den Menschen machen? Trauer und Schmerz über den Tod eines Menschen oder über die Abnahme des Lichtes und der Wärme, Freude über die Geburt eines Menschen, über die Wiederkehr des Lichtes und der Wärme nach den kalten Tagen des Winters oder über den Erntesegen, Furcht und Entsetzen bei an sich oder wenigstens in der Vorstellung des Menschen entsetzlichen Erscheinungen, wie bei Sonnen- und Mondfinsternissen — alle diese einfachen, natürlichen Empfindungen und Affecte sind der subjective Inhalt der Naturreligion. Die Religion ist ursprünglich nichts Apartes, vom menschlichen Wesen Unterschiedenes. Erst im Verlauf, erst in der späteren Entwicklung wird sie etwas Apartes, tritt sie mit besonderen Prätensionen auf. Und nur gegen diese arrogante, hochmüthige geistliche Religion, die eben deswegen auch einen besonderen officiellen Stand zu ihrem Vertreter hat, ziehe ich zu Felde. Ich selbst, ob ich gleich Atheist bin, bekenne mich offen zur Religion in dem angegebenen Sinne, zur Naturreligion. Ich hasse den Idealismus, welcher den Menschen aus der Natur herausreisst; ich schäme mich nicht meiner Abhängigkeit von der Natur; ich gestehe offen, dass die Wirkungen der Natur nicht nur meine Oberfläche, meine Rinde, meinen Leib, sondern auch meinen Kern, mein Inneres afficiren, dass die Luft, die ich bei heiterem Wetter einathme, nicht nur auf meine Lunge, sondern auch meinen Kopf wohlthätig einwirkt, das Licht der Sonne nicht nur meine Augen, sondern auch meinen Geist

* Oft auch eine sehr unästhetische.

und mein Herz erleuchtet. Und ich finde diese Abhängigkeit nicht, wie der Christ, im Widerspruche mit meinem Wesen, hoffe deswegen auch keine Erlösung von diesem Widerspruch. Ebenso weiss ich, dass ich ein endliches, sterbliches Wesen bin, dass ich einst nicht mehr sein werde. Aber ich finde dies sehr natürlich, und eben deswegen bin ich vollkommen versöhnt mit diesem Gedanken.

Ich habe ferner behauptet in meinen Schriften, und werde eben in diesen Vorlesungen diese Behauptung beweisen, dass in der Religion der Mensch sein Wesen vergegenständliche. Diese Behauptung bestätigen selbst schon die Erscheinungen der Naturreligion. Denn was haben wir in den Festen der Naturreligion — und in ihren Festen spricht sich namentlich bei den alten sinnlichen, einfachen Völkern das Wesen ihrer Religion am unverkennbarsten aus — anderes vergegenständlicht als die Empfindungen und Eindrücke, welche die Natur in ihren wichtigsten Erscheinungen und Epochen auf den Menschen macht? Französische Philosophen haben in den Religionen des Alterthums nichts anderes gefunden, als Physik und Astronomie. Diese Behauptung ist richtig, wenn man nicht wie sie eine wissenschaftliche Physik und Astronomie darunter versteht, sondern nur eine ästhetische Physik und Astronomie; wir haben in den ursprünglichen Elementen der alten Religionen nur vergegenständlicht die Empfindungen, die Eindrücke, welche die Gegenstände der Physik und Astronomie auf den Menschen machen, so lange sie für ihn nicht Objecte der Wissenschaft. Allerdings gesellten sich zur religiösen Anschauung der Natur auch später schon bei den alten Völkern, namentlich in der Priesterkaste, der ja bei den alten Völkern allein die Wissenschaft und Gelehrsamkeit offen stand, Beobachtungen, also die Elemente der Wissenschaft; allein diese können nicht zum Urtext der Naturreligion gemacht werden. Wenn ich übrigens meine Anschauung mit der Naturreligion identificire, so muss ich nicht zu vergessen bitten, dass gleichwohl auch schon der Naturreligion ein Element innewohnt, das ich nicht anerkenne, denn obgleich der Gegenstand der Naturreligion nur die Natur

ist, wie schon das Wort aussagt, so ist doch dem Menschen auf seinem ersten Standpunkt, dem eben der Naturreligion, die Natur nicht Gegenstand, wie sie in Wirklichkeit ist, sondern nur so wie sie der ungebildeten und unerfahrenen Vernunft, der Phantasie, dem Gemüth erscheint, dass daher auch hier schon der Mensch übernatürliche Wünsche hat, folglich über-, oder was dasselbe ist, unnatürliche Forderungen an die Natur stellt. Oder mit anderen deutlicheren Worten: auch die Naturreligion ist schon nicht frei von Aberglauben, denn von Natur, d. h. ohne Bildung und Erfahrung sind alle Menschen, wie Spinoza richtig sagt, dem Aberglauben unterthan. Und ich will daher nicht den Verdacht auf mich laden, dass, wenn ich der Naturreligion das Wort rede, ich deswegen auch dem religiösen Aberglauben das Wort reden wolle. Ich anerkenne die Naturreligion in keiner anderen Weise, keiner anderen Ausdehnung, keinem anderen Sinne, als in welchem ich überhaupt die Religion, auch die christliche Religion anerkenne; ich anerkenne nur ihre einfache Grundwahrheit. Diese Wahrheit ist aber nur, dass der Mensch abhängig ist von der Natur, dass er in Eintracht mit der Natur leben, dass er selbst auf seinem höchsten, geistigen Standpunkt nicht vergessen soll, dass er ein Kind und Glied der Natur ist, dass er die Natur, sowie als den Grund und Quell seiner Existenz, so auch als den Grund und Quell seiner geistigen und leiblichen Gesundheit stets verehren, heilig halten soll, denn nur durch sie wird der Mensch frei von allen krankhaften überspannten Forderungen und Wünschen, wie z. B. von dem übernatürlichen Wunsche der Unsterblichkeit. „Macht Euch vertraut mit Natur, erkennt sie als eine Mutter; ruhig sinket Ihr dann einst in die Erde hinab.“ So wenig ich im Wesen des Christenthums, wie man mir thörichter Weise vorgeworfen, den Menschen vergöttert, d. h. zu einem Gotte im Sinne des theologisch religiösen Glaubens, welchen ich ja eben in seine menschlichen, antitheologischen Elemente auflöse, gemacht wissen will, wenn ich ihn als das Ziel des Menschen bestimme, so wenig will ich die Natur im Sinne der Theologie oder des Pantheismus vergöttert wissen,

wenn ich sie als den Grund der menschlichen Existenz, als das Wesen, von dem sich der Mensch abhängig, von dem er sich unzertrennlich wissen soll, bestimme. So gut ich ein menschliches Individuum verehren und lieben kann, ohne es deswegen zu vergöttern, ohne selbst deswegen seine Fehler und Mängel zu übersehen, so gut kann ich auch die Natur als das Wesen, ohne welches ich Nichts bin, anerkennen, ohne deswegen ihren Mangel an Herz, Verstand und Bewusstsein, die sie erst im Menschen bekommt, zu vergessen, ohne also in den Fehler der Naturreligion und des philosophischen Pantheismus zu verfallen, die Natur zu einem Gotte zu machen. Die wahre Bildung und wahre Aufgabe des Menschen ist, die Dinge zu nehmen und zu behandeln, wie sie sind, nicht mehr, aber auch nicht weniger aus ihnen zu machen, als sie sind. Die Naturreligion, der Pantheismus macht aber zu viel aus der Natur, wie umgekehrt der Idealismus, der Theismus, der Christianismus zu wenig aus ihr macht, sie eigentlich zu gar Nichts macht. Unsere Aufgabe ist es, die Extreme, die Superlative oder Uebertreibungen des religiösen Affects zu vermeiden, die Natur als das zu betrachten, zu behandeln und zu verehren, was sie ist — als unsere Mutter. So gut wir aber unserer menschlichen Mutter die ihr gebührende Achtung angedeihen lassen, nicht, um sie zu verehren, die Schranken ihrer Individualität, ihres weiblichen Wesens überhaupt zu vergessen brauchen, so gut wir im Verhältniss zur menschlichen Mutter nicht blos auf dem Standpunkt des Kindes stehen bleiben, sondern ihr mit freiem männlichen Bewusstsein gegenübertreten, ebenso sollen wir auch die Natur nicht mit den Augen religiöser Kinder, sondern mit den Augen des erwachsenen, selbstbewussten Menschen betrachten. Die alten Völker, welche alles Mögliche im Uebermaass ihres religiösen Affectes und demüthigen Sinnes als Gott verehrten, die fast Alles nur mit religiösen Augen ansahen, nannten auch die Eltern, wie es z. B. in einer Gnome Menander's heisst, Götter. Aber so gut uns die Eltern nicht Nichts sind, weil sie uns keine Götter mehr sind, weil wir ihnen nicht mehr, wie die alten Römer und Perser, das Recht, die Macht über

Leben und Tod des Kindes, also das Privilegium der Gottheit zuschreiben, ebensowenig braucht uns die Natur, braucht uns überhaupt ein Gegenstand ein Nichts, ein nichtiger Gegenstand zu werden, wenn wir ihn seines göttlichen Nimbus entkleiden. Vielmehr tritt erst dann ein Gegenstand in seine wahre, selbsteigene Würde ein, wenn er dieses seines heiligen Nimbus beraubt wird; denn so lange ein Ding oder Wesen ein Gegenstand religiöser Verehrung ist, so lange schmückt es sich mit fremden Federn, nämlich mit den Pfauenfedern der menschlichen Phantasie.

Der Inhalt des dritten Paragraphen ist, dass die Existenz und das Wesen des Menschen, inwiefern er ein bestimmter ist, auch nur von einer bestimmten Natur, der Natur seines Landes abhänge, und er daher nothwendig und mit vollem Rechte die Natur seines Vaterlandes zum Gegenstand seiner Religion mache.

Ich habe zu diesem Paragraphen weiter nichts zu bemerken, als dass, wenn es nicht zu verwundern ist, dass die Menschen die Natur überhaupt verehrten, es nicht zu verwundern, zu bedauern oder zu belächeln ist, dass sie insbesondere diese Natur, in der sie lebten und webten, der sie allein ihr eigenthümliches, individuelles Wesen verdankten, also die Natur ihres Vaterlandes religiös verehrten. Will man sie deswegen tadeln oder belächeln, so muss man überhaupt die Religion belächeln und verwerfen; denn ist das Abhängigkeitsgefühl der Grund der Religion, der Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühls aber die Natur als das Wesen, wovon das Leben, die Existenz des Menschen abhängt, so ist es auch ganz natürlich, dass nicht die Natur überhaupt oder im Allgemeinen, sondern die Natur dieses Landes der Gegenstand der religiösen Verehrung ist, denn nur diesem Lande verdanke ich ja mein Leben, mein Wesen. Ich selbst bin ja nicht Mensch überhaupt, sondern dieser bestimmte, besondere Mensch. So bin ich deutsch sprechender und denkender Mensch — es giebt ja in der Wirklichkeit keine Sprache im Allgemeinen, sondern nur diese und jene Sprache. Und diese Charakterbestimmtheit

meines Wesens, meines Lebens ist unabsonderlich, abhängig von diesem Boden, diesem Klima — namentlich gilt dies von den alten Völkern, also ist's gar nicht lächerlich, dass sie ihre Berge, ihre Flüsse, ihre Thiere religiös verehrten. Es ist um so weniger zu verwundern, als den alten Naturvölkern aus Mangel an Erfahrung und Bildung ihr Land für die Erde, oder wenigstens für den Mittelpunkt der Erde galt. Es ist dies endlich um so weniger zu verwundern bei den alten, abgeschlossenen Völkern, als selbst bei den modernen abgeschliffenen, im grossartigsten Weltverkehr lebenden Völkern noch immer der Patriotismus eine religiöse Rolle spielt. Haben doch selbst die Franzosen das Sprüchwort: „Der liebe Gott ist gut französisch", und schämen sich doch selbst in unseren Tagen nicht die Deutschen, welche doch wahrlich keinen Grund haben, wenigstens in politischer Beziehung, auf ihr Vaterland stolz zu sein, von einem deutschen Gott zu reden. Nicht ohne Grund sage ich daher in einer Anmerkung im Wesen des Christenthums: so lange es viele Völker giebt, so lange giebt es auch viele Götter; denn der Gott eines Volkes, wenigstens sein wirklicher Gott, welcher wohl zu unterscheiden ist von dem Gotte seiner Dogmatiker und Religionsphilosophen, ist nichts Anderes, als sein Nationalgefühl, sein nationelles *Point d'honneur*. Dieses *Point d'honneur* war aber bei den alten Naturvölkern ihr Land. Die alten Perser z. B. schätzten sogar, wie Herodot berichtet, die anderen Völker nur nach dem Grade der Entfernung ihres Landes von Persien: je näher, desto höher, je entfernter, desto niedriger. Und die Aegypter erblickten nach Diodor in ihrem Nilschlamm den Ur- und Grundstoff des thierischen und selbst menschlichen Lebens.

Sechste Vorlesung.

Der Schluss der vorigen Stunde war im Gegensatz zum christlichen Supranaturalismus die Rechtfertigung und Begründung des Standpunkts der Naturreligion, namentlich des Standpunkts, wo der bestimmte und selbst beschränkte Mensch auch nur die bestimmte und beschränkte Natur, die Berge, Flüsse, Bäume, Thiere und Pflanzen seines Landes verehrt. Als den paradoxesten Theil dieses Cultus habe ich den Thiercultus zum Gegenstand des folgenden Paragraphen gemacht, und ihn damit gerechtfertigt, dass die Thiere dem Menschen unentbehrliche, nothwendige Wesen seien, dass von ihnen seine menschliche Existenz abhänge, dass er nur durch ihren Beistand sich auf den Standpunkt der Cultur emporgeschwungen habe, dass der Mensch aber Das als Gott verehre, wovon seine Existenz abhänge, dass er daher in dem Gegenstand seiner Verehrung, also auch in den Thieren nur den Werth vergegenständliche, den er auf sich und sein Leben lege.

Man hat viel darüber gestritten, ob, in welchem Sinne und aus welchem Grunde die Thiere Gegenstände religiöser Verehrung gewesen seien. Was die erste Frage, das Factum der Thierverehrung betrifft, so ist diese hauptsächlich bei der Religion der alten Aegypter zur Sprache gekommen, und bald mit Ja, bald mit Nein beantwortet worden. Wenn wir aber lesen, was uns neuere Reisende als Augenzeugen erzählen, so werden wir es nicht unglaublich finden, dass die alten Aegypter, wenn nicht besondere Gründe dagegen sprechen, ebensogut die Thiere verehrten oder wenigstens verehren konnten, wie noch vor Kurzem oder selbst heute noch Völker in Asien,

Afrika und Amerika die Thiere verehren. So werden z. B. wie Martius in seinem „Rechtszustand der Ureinwohner Brasiliens" bemerkt, die Llamas von vielen Peruanern als heilig verehrt, während von anderen die Maispflanze angebetet wird. So ist der Stier ein Gegenstand der Verehrung bei den Hindus. „Man erzeigt ihm jährlich einmal göttliche Ehre, schmückt ihn mit Bändern und Blumen, wirft sich vor ihm nieder. Es giebt viele Dörfer bei ihnen, wo man einen Stier als lebendigen Götzen unterhält, und ihn, wenn er stirbt, unter grossen Feierlichkeiten begräbt". Ebenso „sind sämmtliche Schlangen den Hindus heilig. Es giebt Götzendiener, die so blinde Sclaven ihrer Vorurtheile sind, dass sie es für ein Glück halten, von einer Schlange gebissen zu werden. Sie halten dies alsdann für Bestimmung und denken nur darauf ihr Leben recht froh zu enden, weil sie glauben, in der anderen Welt irgend einen recht wichtigen Posten am Hofe des Schlangengottes einzunehmen". (Encyklopädie von Ersch und Gruber, Art. Hindostan.) Die frommen Buddisten und noch mehr die Jainas oder Dschainas, eine den Buddisten verwandte Secte der Inder, halten „jede Tödtung selbst des geringsten Ungeziefers für eine Todsünde, die dem Menschenmorde gleichkommt". (Bohlen: das alte Indien. 1. Bd.) Die Dschainas legen „förmliche Thierlazarethe an, selbst für die niedrigsten und verachtetsten Gattungen und bezahlen arme Leute mit Geld, damit sie in solchen für das Ungeziefer bestimmten Aufenthaltsörtern ihr Nachtlager aufschlagen und sich von ihnen zerfressen lassen. Viele tragen beständig ein Stückchen Leinwand vor dem Mund, damit sie nicht etwa ein fliegendes Insekt verschlucken und ihm so das Leben rauben. Andere kehren mit einer zarten Bürste die Stelle ab, wo sie sich setzen wollen, damit sie nicht etwa ein Thierchen zerdrücken. Oder sie führen Säckchen voll Mehl oder Zucker oder ein Gefäss mit Honig bei sich, um davon den Ameisen oder anderen Thieren mitzutheilen." (Encyklopädie von Ersch und Gruber, Art. Dschainas.) „Auch die Thibetaner schonen Wanzen, Läuse und Flöhe nicht weniger, als die zahmen und nützlichen Thiere. In Ava behandelt man Hausthiere

wie eigene Kinder. Eine Frau, deren Papagei gestorben war, schrie wehklagend: mein Sohn ist hin, mein Sohn ist hin! Auch liess sie ihn ebenso feierlich wie ihren Sohn begraben." (Meiners: Allgemeine kritische Geschichte aller Religionen.) Merkwürdig ist, dass, wie derselbe Gelehrte bemerkt, die meisten Thiergeschlechter, die man im alten Aegypten und Orient überhaupt göttlich verehrte, noch jetzt von den christlichen und muhamedanischen Einwohnern derselben Länder als unverletzlich angesehen werden. Die christlichen Kopten z. B. errichten Hospitäler für Katzen und machen Vermächtnisse, damit Geier und andere Vögel zu bestimmten Zeiten gefüttert werden. Die Sumadraner haben nach W. Marsden's „Beschreibung der Insel Sumadra" einen solchen religiösen Respect vor den Alligators und Tigern, dass sie, statt sie zu vertilgen, sich von ihnen vertilgen lassen. Die Tiger trauen sie sich nicht einmal bei ihrem gewöhnlichen Namen zu nennen, sondern nennen sie ihre Vorfahren oder die Alten, „entweder weil sie selbige wirklich dafür halten oder um ihnen dadurch zu schmeicheln. Wenn ein Europäer von minder abergläubischen Personen Fallen stellen lässt, so gehen diese bei Nacht auf den Platz und verrichten einige Ceremonien, um das Thier, wenn es gefangen ist oder die Lockspeise wittert, zu überreden, dass die Falle nicht von ihnen oder mit ihrer Einwilligung gestellt worden sei."

Nachdem ich nun die Thatsache der Thiervergötterung und Thierverehrung überhaupt durch einige Beispiele bestätigt habe, komme ich auf den Grund und Sinn derselben. Ich reducirte den Grund derselben auch auf das Abhängigkeitsgefühl. Die Thiere waren dem Menschen nothwendige Wesen; ohne sie konnte er nicht, geschweige als Mensch, existiren. Das Nothwendige ist aber das, wovon ich abhänge; so gut daher die Natur überhaupt als das Grundprincip der menschlichen Existenz Gegenstand der Religion wurde, so gut konnte und musste auch die thierische Natur Gegenstand der religiösen Verehrung werden. Ich betrachtete daher den Thiercultus hauptsächlich nur in Beziehung auf die Zeit, wo er historisch berechtigt war, auf die Zeit der beginnenden Cultur,

wo die Thiere die höchste Bedeutung für den Menschen hatten. Welche Bedeutung hat aber nicht selbst für uns noch, die wir über den Thiercultus lachen, das Thier? Was ist und kann der Jäger ohne den Jagdhund, der Schäfer ohne den Schäferhund, der Bauer ohne den Stier? Ist nicht der Mist die Seele der Oekonomie? nicht also der Stier auch bei uns, wie er es bei den alten Völkern war, noch jetzt das oberste Princip, der Gott der Agricultur? Warum wollen wir also die alten Völker verlachen, wenn sie religiös verehrten, was für uns rationelle Menschen noch den höchsten Werth hat? Setzen wir nicht auch noch das Thier in vielen Fällen über den Menschen? Steht nicht in den christlich germanischen Staaten bei dem Militär das Ross in höherem Werth, als der Reiter, bei dem Bauer der Ochs in höherem Werth, als der Knecht? Und als ein historisches Beispiel führte ich in dem Paragraphen eine Stelle aus dem Zendavesta an. Der Zendavesta ist das, freilich in seiner vorhandenen Gestalt erst später verfasste und entstellte, Religionsbuch der alten Perser. Dort heisst es nun, freilich nur nach der alten unzuverlässigen Uebersetzung von Kleuker, in einem Theile, welche der Vendidad genannt wird: „durch den Verstand des Hundes besteht die Welt. . . . . . Behütete er nicht die Strassen, so würden Räuber oder Wolf alle Güter rauben.“ Eben wegen dieser seiner Wichtigkeit wird, freilich auch aus religiösem Aberglauben, in den Gesetzen eben dieses Zendavesta der Hund als Wächter und Schützer gegen reissende Thiere „dem Menschen nicht allein gleichgestellt, sondern es werden ihm in Bezug auf seine Bedürfnisse selbst Vorzüge eingeräumt.“ So heisst es z. B. „wer irgend einen hungerigen Hund sieht, ist verpflichtet, ihn mit den besten Speisen zu sättigen.“ „Verläuft sich eine Hündin mit Jungen, so muss das Oberhaupt des Orts, wo sie gefunden wird, sie aufnehmen und ernähren; thut er es nicht, so wird er mit Zerstümmelung des Leibes bestraft“. Ein Mensch hat daher weniger Werth, als ein Hund. Noch ärgere, den Menschen unter das Thier stellende Bestimmungen finden wir übrigens in der Religion der Aegypter. „Wer“, heisst es bei Diodor,

„eines dieser (nämlich der geheiligten) Thiere tödtet, der ist des Todes schuldig. Ist es aber eine Katze oder ein Ibis, so muss er jedenfalls sterben, er mag das Thier absichtlich oder unvorsätzlich getödtet haben; die Menge läuft zusammen und misshandelt den Thäter auf die grausamste Weise.“

Gegen diese Ableitung der Verehrung der Thiere aus ihrer Unentbehrlichkeit und Nothwendigkeit scheinen nun aber die selbst von mir angeführten Beispiele zu sprechen. Tiger, Schlangen, Läuse, Flöhe, — was sind das für den Menschen für nothwendige Thiere? Die nothwendigen Thiere sind ja allein die nützlichen. „Wenn man auch“, bemerkt Meiners in seiner angeführten Schrift, „im Ganzen mehr nützliche als schädliche Thiere anbetete, so kann man daraus nicht schliessen, dass die Nützlichkeit der Thiere die Ursache ihrer göttlichen Verehrung war. Die nützlichen werden nicht nach dem Verhältnisse ihrer Nützlichkeit, die schädlichen nicht nach dem Verhältnisse ihrer Schädlichkeit verehrt. So unbekannt und unerforschlich die Veranlassungen sind, welche dem einen Thiere hier, dem anderen dort günstig waren, so unerklärlich und widersprechend sind manche Erscheinungen des Thierdienstes. So verehren und schonen z. B. die Neger am Senegal und Gambia die Tiger, während man im Königreich Ante und anderen benachbarten Königreichen diejenigen belohnt, welche einen Tiger erlegen.“ Wir befinden uns allerdings im Reiche der Religion zunächst in einem Chaos der grössten und verwirrendsten Widersprüche. Allein trotzdem reduciren sich dieselben bei tiefer eingehender Betrachtung auf die Motive der Furcht und Liebe, die aber je nach der Verschiedenheit der Menschen auf die verschiedensten Gegenstände verfallen, reduciren sich auf das Abhängigkeitsgefühl. Wenn auch ein Thier keinen wirklichen, keinen naturhistorisch nachweisbaren Nutzen oder Schaden bringt, so verknüpft doch der Mensch in seiner religiösen Einbildung aus irgend einem oft ganz zufälligen, uns unbekannten Grunde abergläubische Wirkungen mit demselben.[3] Was für wunderbare medicinische Kräfte hat man nicht sonst den Edelsteinen zugeschrieben. Aus welchem

Grunde? Aus Aberglauben. Die inneren Motive der Verehrung sind also gleich, nur dadurch sind ihre Erscheinungen verschieden, dass bei den einen Gegenständen die Verehrung auf einem eingebildeten, nur im Glauben oder Aberglauben existirenden Nutzen oder Schaden, bei den anderen Gegenständen auf einer wirklichen Wohltätigkeit oder Nützlichkeit, Verderblichkeit oder Schädlichkeit beruht. Kurz bei den einen Gegenständen der religiösen Verehrung hängt in *Wahrheit* und *Wirklichkeit*, bei den anderen nur in der *Einbildung*, *im Glauben*, *in der Vorstellung* Glück oder Unglück, Wohl oder Wehe, Krankheit oder Gesundheit, Leben oder Tod von denselben ab.

Bemerken muss ich überdies bei dieser Gelegenheit, wo die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit des religiösen Gegenstandes dem von mir angegebenen Erklärungsgrund der Religion zu widersprechen scheint, dass ich unendlich fern davon bin, die Religion, wie überhaupt irgend einen Gegenstand auf etwas Einseitiges, Abstractes zu reduciren. Ich habe stets einen Gegenstand in seiner Totalität vor Augen, wenn ich ihn im Kopf überdenke. Mein Abhängigkeitsgefühl ist kein theologisches, schleiermacherisches, nebelhaftes, unbestimmtes, abstractes Gefühl. Mein Abhängigkeitsgefühl hat Augen und Ohren, Hände und Füsse, mein Abhängigkeitsgefühl ist nur der sich abhängig fühlende, abhängig sehende, kurz nach allen Seiten und Sinnen abhängig wissende Mensch. Das, wovon der Mensch abhängig ist, abhängig sich fühlt, abhängig weiss, ist aber *die Natur*, ein *Gegenstand der Sinne*. Es ist daher ganz in der Ordnung, dass alle die Eindrücke, welche die Natur vermittelst der Sinne auf den Menschen macht, und sollten diese Eindrücke auch nur Eindrücke der *Idiosynkrasie* sein, Motive religiöser Verehrung werden können und wirklich werden, dass auch *die* Gegenstände, welche nur auf die theorethischen Sinne sich beziehen, ohne unmittelbar praktische Beziehungen auf den Menschen zu haben, welche die eigentlichen Motive zur Furcht und Liebe enthalten, Gegenstände der Religion werden. Selbst wenn ein Naturwesen, sei's nun wegen seiner Furchtbarkeit

oder Schädlichkeit, um es unschädlich zu machen, oder wegen seiner Wohlthätigkeit und Nützlichkeit, um für seine Güte ihm zu danken, Gegenstand religiöser Verehrung ist, so bietet es ja auch noch andere Seiten dar, die gleichfalls in das Auge und Bewusstsein des Menschen fallen und daher als Momente der Religion sich geltend machen. Wenn der Parse den Hund wegen seiner Wachsamkeit und Treue, wegen dieser seiner so zu sagen politischen und moralischen Bedeutung und Nothwendigkeit für den Menschen verehrt, so ist ja der Hund keineswegs nur *in abstracto* als Wächter, sondern er ist ja auch in allen seinen übrigen natürlichen Eigenschaften, er ist in seiner Ganzheit, seiner Totalität Gegenstand der Anschauung, und es ist daher natürlich, dass auch diese Eigenschaften bei der Erzeugung eines religiösen Gegenstandes mitwirkende Kräfte sind. So werden im Zendavesta ausdrücklich noch andere Eigenschaften des Hundes, als nur seine Nützlichkeit und Wachsamkeit angeführt. „Er hat", heisst es z. B. dort, „acht merkwürdige Eigenschaften; er ist wie Athorne (Priester), wie Krieger, wie Feldbauer, der Güter Quell, wie Vogel, wie Räuber, wie Bestie, wie eine böse Frau, wie ein Jüngling. Als Priester isst er, was er findet, ... als Priester geht er zu Allen, die ihn suchen, ... der Hund schläft viel, wie ein junger Mensch, ist wie dieser brennend im Handeln u. s. w." So ist die Lotosblume, *Nymphaea Lotus*, die ein Hauptgegenstand der Verehrung bei den alten Aegyptern und Indern war, und noch jetzt fast im ganzen Morgenlande verehrt wird, nicht nur eine nützliche Pflanze, — denn ihre Wurzeln sind essbar, waren besonders ehedem eine Hauptnahrung der Aegypter, — sondern auch eine der schönsten Wasserblumen. Ja, während bei einem mehr rationellen und praktischen, culturfähigen Volke auch nur die rationellen, für die menschliche Existenz und Bildung bedeutsamen Eigenschaften eines Gegenstandes der Grund seiner religiösen Verehrung sind, so können bei einem Volke von entgegengesetztem Charakter nur die irrationellen, für die menschliche Existenz und Cultur gleichgiltigen, selbst nur curiosen Eigenschaften dieses Gegen-

standes Motive der Verehrung werden. Ja, es können Dinge und Wesen verehrt werden, für deren Verehrung sich gar kein anderer Grund anführen lässt, als der einer besonderen Sympathie oder Idiosynkrasie. Ist die Religion gar nichts Anderes als Psycho- und Anthropologie, so versteht es sich ja von selbst, dass die Idiosynkrasie und Sympathie auch eine Rolle in derselben spielen. Alle sonderbaren und auffallenden Erscheinungen im Wesen der Natur, Alles, was das Auge des Menschen fesselt und frappirt, was sein Ohr überrascht und bezaubert, was seine Phantasie entzündet, sein Erstaunen erregt, sein Gemüth auf eine besondere, ungewöhnliche, ihm unerklärliche Weise afficirt, kommt bei der Entstehung der Religion in Betracht, kann den Grund und Gegenstand selbst religiöser Verehrung abgeben. „Wir betrachten mit Ehrfurcht“, sagt Seneca in seinen Briefen, „die Häupter (d. h. die Ursprünge) der grösseren Flüsse. Wir errichten einem plötzlich aus dem Verborgenen mit Macht hervorbrechenden Bache Altäre. Wir verehren die Quellen der warmen Gewässer, und gewisse Seen sind uns wegen ihrer Dunkelheit oder unermesslichen Tiefe heilig.“ „Die Flüsse werden verehrt“, sagt Maximus Tyrius in seiner achten Dissertation, „entweder wegen ihres Nutzens, wie der Nil von den Aegyptern, oder wegen ihrer Schönheit, wie der Peneus von den Thessaliern, oder wegen ihrer Grösse, wie der Ister von den Scythen“ oder aus anderen zufälligen, hier gleichgiltigen Gründen. „Das Kind“ sagt Clauberg, ein deutscher, obwohl lateinisch schreibender Philosoph im 17. Jahrhundert, ein geistvoller Schüler Descartes, „wird am meisten von hellen und glänzenden Gegenständen ergriffen und gefesselt. Das ist der Grund, warum die barbarischen Völker sich zum Cultus der Sonne und himmlischen Körper, und zu ähnlicher Götzendienerei hinreissen liessen.“

Aber obgleich alle diese Eindrücke, Affecte und Stimmungen, welche der Glanz des Lichtes in den Steinen — auch Steine werden ja verehrt — der Schauer der Nacht, die Dunkelheit und Stille des Waldes, die Tiefe und Unermesslichkeit des Meeres, die auffallende Eigenthümlichkeit

und Sonderbarkeit, die Lieblichkeit und Schrecklichkeit der Thiergestalten Momente der Religion, bei der Erklärung und Auffassung der Religion in Rechnung und Anschlag zu bringende Gewichte sind, so befindet sich doch der Mensch da noch ausser dem Boden der Geschichte, noch im Zustande der Kindheit, wo auch der einzelne Mensch noch keine historische Person ist, wenn er auch später eine solche wird, wo er wahl- und kritiklos von solchen Eindrücken und Affecten sich beherrschen lässt, nur solchen Eindrücken und Affecten seine Götter entnimmt. Solche Götter sind nur Sternschnuppen, nur Meteore der Religion. Erst wenn der Mensch an die Eigenschaften sich wendet, welche den Menschen fortwährend, bleibend an seine Abhängigkeit von der Natur erinnern, welche stets es ihn auf eine empfindliche Weise fühlen lassen, dass er nichts ohne die Natur kann und ist, wenn er diese Eigenschaften zum Gegenstand seiner Verehrung macht, erst dann erhebt er sich auch zu einer eigentlichen, permanenten, historischen, in einem förmlichen Cultus darstellenden Religion. So ist z. B. die Sonne erst da Gegenstand eines eigentlichen Cultus, wo sie nicht ihres Glanzes, ihres Scheines, ihres blos das Auge frappirenden Wesens wegen, sondern wo sie als das oberste Princip der Agricultur, als das Maass der Zeit, als die Ursache der natürlichen und bürgerlichen Ordnung, als der offenbare, einleuchtende Grund des menschlichen Lebens, kurz, wo sie wegen ihrer Nothwendigkeit, ihrer Wohlthätigkeit verehrt wird.[4] Erst da, wo das culturgeschichtliche Moment eines Gegenstandes vor die Augen tritt, erst da bildet auch die Religion oder ein Zweig derselben ein charakteristisches historisches Moment, ein den Geschichts- und Religionsforscher interessirendes Object. Dies gilt auch vom Thiercultus. Wenn auch in einer Religion die Verehrung sich noch auf andere, culturgeschichtlich gleichgiltige Thiere erstreckt, so ist doch die Verehrung der culturgeschichtlichen Thiere das charakteristische oder doch das vernünftige, hervorzuhebende Moment; der Grund, warum die anderen Thiere, warum überhaupt andere, als die Existenz und Humanität des Menschen be-

dingende und begründende Gegenstände und Eigenschaften verehrt werden, ist ja, wie entwickelt wurde, auch nicht von dem Cultus der einer Verehrung aus humanen Gründen würdigen Gegenstände ausgeschlossen. Die nothwendigsten, wichtigsten, einflussreichsten, die am meisten das Gefühl der Abhängigkeit von ihnen im Menschen erzeugenden Naturgegenstände haben ja auch alle die Eigenschaften an sich, welche das Auge und Gemüth frappiren, Staunen, Bewunderung und alle anderen derartige Affecte und Stimmungen erregen. Sei gegrüsst, heisst es daher in Aratus' Phänomenen in der Anrede an den Zeus, an den Gott, an die Ursache der Himmelserscheinungen, „sei gegrüsst Vater, Du grosses Wunder, (d. h. Du grosses, Staunen und Bewunderung erregendes Wesen) Du grosses Labsal der Menschen". Wir haben daher in einem und demselben Gegenstande hier beides eben Besprochene vereint. Aber nicht das *Thauma*, das Wunder, sondern das *Oneiar*, das Labsal, d. h. nicht das Wesen, wiefern es Gegenstand des Staunens, sondern der Furcht und Hoffnung ist, nicht also wegen seiner staunens- und bewunderungswürdigen, sondern wegen seiner die menschliche Existenz begründenden und erhaltenden, das Abhängigkeitsgefühl in Anspruch nehmenden Eigenschaften ist es Gegenstand der Religion, Gegenstand des Cultus.

Dasselbe gilt auch vom Thiercultus, so viele Thiergötter auch nur dem *Thauma*, dem kritiklosen Gaffen, der stupiden Verwunderung, der unbeschränkten Willkür des religiösen Aberglaubens ihre Existenz verdanken mögen. Wir brauchen uns daher gar nicht darüber zu verwundern und zu schämen, dass der Mensch die Thiere verehrte, denn der Mensch hat nur sich in ihnen geliebt und verehrt; er hat nur, wenigstens da, wo der Thiercultus ein culturgeschichtliches Moment bildet, die Thiere wegen ihrer Verdienste um die Menschheit, also seinetwegen, nicht aus bestialischen, sondern humanen Gründen verehrt.

Wie in der Thierverehrung der Mensch sich selbst verehrt, davon haben wir ein Beispiel an der Art, wie noch heute der Mensch die Thiere schätzt. Der Jäger schätzt nur die

auf die Jagd, der Bauer nur die auf den Ackerbau Bezug habenden Thiere, d. h. der Jäger schätzt in dem Thier das Jagdwesen, welches sein eigenes Wesen ist, der Bauer nur die Oekonomie, die seine eigene Seele und practische Gottheit ist. Auch an dem Thiercultus haben wir daher einen Beweis und ein Beispiel von der Behauptung, dass in der Religion der Mensch nur sein eigenes Wesen vergegenständlicht. So verschieden die Menschen, so verschieden ihre Bedürfnisse, so verschieden ihr wesentlicher, sie charakterisirender Standpunkt, so verschieden sind auch bei den wenigstens der Culturgeschichte angehörenden Völkern die Thiere, die sie hauptsächlich verehren, so dass wir aus der Qualität der Thiere, welche der Gegenstand der Verehrung waren, selbst die Qualität der sie verehrenden Menschen erkennen. So war der Hund, wie Rhode in seiner Schrift, die h. Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrier, Meder und Parsen oder des Zendvolkes, bemerkt: „den Anfangs blos von Viehzucht lebenden Parsen die wichtigste Stütze im Kampf gegen die ahrimanische Thierwelt, d. h. gegen Wölfe und andere reissende Thiere, daher wurde, wer einen brauchbaren Hund oder eine schwangere Hündin getödtet hatte, mit dem Tode bestraft. Der Aegypter hatte bei seinem Feldbau weder Wölfe noch andere reissende Thiere zu fürchten. Ratten und Mäuse waren die Werkzeuge Typhons, die ihm schadeten, daher nahm die Katze bei ihm die Rolle ein, welche dem Hund beim Zendvolk eingeräumt war.“ Aber nicht nur den practischen Culturstandpunkt eines Volks, auch sein theoretisches Wesen, seinen geistigen Standpunkt überhaupt vergegenständlicht uns der Thierdienst, der Naturdienst überhaupt; denn wo der Mensch Thiere und Pflanzen verehrt, da ist er kein Mensch noch wie wir, da identificirt er sich mit den Thieren und Pflanzen, da sind sie für ihn theils menschliche, theils übermenschliche Wesen. So ist z. B. im Zendavesta der Hund gleich dem Menschen den Gesetzen unterworfen. „Beisst er ein Hausthier oder einen Menschen, so wird ihm zum ersten Mal zur Strafe das rechte Ohr, zum zweiten Mal das linke Ohr abgeschnitten, zum dritten Mal der rechte, zum vierten Mal der

linke Fuss, zum fünften Mal der Schwanz." So nannten nach Diodor die Troglodyten den Stier und die Kuh, den Widder und das Schaf Vater und Mutter, weil sie von ihnen und nicht von ihren natürlichen Eltern immerfort ihre tägliche Nahrung empfingen. So glauben, wie Meiners berichtet, die Indianer in Guatimala, wie die afrikanischen Neger, dass das Leben eines jeden Menschen mit dem Leben eines gewissen Thiers unzertrennlich verbunden sei, und dass, wenn das Bruderthier getödtet werde, der Mensch auch sterben müsse. So sagt auch Sakontala zu den Blumen: „Ich fühle die Liebe einer Schwester für diese Pflanzen." Ein schönes Beispiel von dem Unterschied des menschlichen Wesens auf dem Standpunkt der orientalischen Naturverehrung und des menschlichen Wesens auf unserem Standpunkt liefert die Anecdote, die W. Jones erzählt, dass, als er einst die Lotosblume auf dem Pulte liegen hatte, um sie zu untersuchen, ein Fremder aus Nepal zu ihm gekommen, und so wie er diese Blume erblickte, vor Ehrfurcht zur Erde niedergesunken sei. Welch ein Unterschied zwischen dem Menschen, der vor einer Blume andächtig niederfällt und dem Menschen, der die Blume nur vom Standpunkt der Botanik aus ansieht!

Siebente Vorlesung.

Wir sind mit der Behauptung, dass der Mensch in den Thieren sich selbst verehrt — eine Behauptung, die selbst nicht durch den Thiercultus umgestossen wird, für den sich keine culturgeschichtlichen, rationellen Gründe angeben lassen, der seine Existenz nur der Furcht oder selbst besonderen Zufälligkeiten oder Idiosynkrasien verdankt, denn wo der Mensch ein Wesen ohne Grund verehrt, da vergegenständlicht er in demselben nur seine eigene Tollheit und Verrücktheit — wir sind, sage ich, mit dieser Behauptung auf den wichtigsten Satz des Paragraphen gekommen, auf den Satz, dass der Mensch Das, wovon er sein Leben abhängig weiss oder glaubt, als Gott verehrt, dass eben deswegen in dem Gegenstand der Verehrung nur der Werth zum Vorschein, zur Anschauung kommt, den er auf sein Leben, auf sich überhaupt legt, dass folglich die Verehrung Gottes von der Verehrung des Menschen abhängt. Dieser Satz ist zwar nur eine Vorausnahme, eine Anticipation des Resultats und weiteren Verlaufs dieser Vorlesungen; weil er aber schon in diesem Paragraphen vorkommt, weil er für meine ganze Entwicklung und Auffassung der Religion von der grössten Wichtigkeit ist, so möge er auch schon bei dieser Gelegenheit, bei dem Thiercultus, der namentlich, sofern ihm ein vernünftiger Sinn zu Grunde liegt, die Wahrheit dieses Satzes bestätigt und veranschaulicht, zur Sprache kommen.

Wo der Thiercultus, um das Frühere zu recapituliren, auf den Standpunkt eines Culturmoments, einer nennenswerthen Erscheinung der Religionsgeschichte sich erhebt, da hat er

einen humanen oder egoistischen Grund. Ich gebrauche zum Entsetzen der heuchlerischen Theologen und phantastischen Philosophen als Bezeichnung des Grundes und Wesens der Religion das Wort: Egoismus. Kritiklose Kritiker, welche an Worten kleben, haben daher in ihrer hohen Weisheit aus meiner „Philosophie" herausgetüpfelt, dass ihr Resultat der Egoismus und dass ich eben deswegen nicht in das Wesen der Religion eingedrungen sei. Wenn ich aber das Wort Egoismus, wohlgemerkt! in der Bedeutung eines philosophischen oder universellen Princips gebrauche, so verstehe ich darunter nicht den Egoismus im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wie das Jeder, der etwas Kritik im Leibe hat, aus den Verbindungen, aus dem Zusammenhang, aus dem Gegensatze, in welchem ich das Wort Egoismus gebrauche, ersehen kann; ich gebrauche es nämlich im Gegensatze zur Theologie oder Gottgläubigkeit, in deren Sinn, wenn sie streng und consequent ist, jede Liebe, die nicht Gott zum Ziel und Gegenstand hat, selbst die Liebe zu anderen Menschen Egoismus ist; ich verstehe daher darunter nicht den Egoismus des Menschen dem Menschen gegenüber, den moralischen Egoismus, nicht den Egoismus, der bei Allem, was er thut, selbst scheinbar für Andere, nur seinen Vortheil im Auge hat, nicht den Egoismus, der das charakteristische Merkmal des Philisters und Bourgeois, der das directe Gegentheil aller Rückhaltlosigkeit im Denken und Handeln, aller Begeisterung, aller Genialität, aller Liebe ist. Ich verstehe unter Egoismus das seiner Natur und folglich — denn die Vernunft des Menschen ist nichts als die bewusste Natur des Menschen — seiner Vernunft gemässe sich selbst Geltendmachen, sich selbst Behaupten des Menschen gegenüber allen unnatürlichen und unmenschlichen Forderungen, die die theologische Heuchelei, die religiöse und speculative Phantastik, die politische Brutalität und Despotie an den Menschen stellen. Ich verstehe unter Egoismus den nothwendigen, den unerlässlichen Egoismus, den, wie gesagt, nicht moralischen, sondern metaphysischen, d. h. im Wesen des Menschen ohne Wissen und Willen begründeten Egoismus, den Egoismus, ohne welchen der Mensch gar nicht

leben kann; denn um zu leben, muss ich fortwährend das mir Zuträgliche zu eigen machen, das mir Feindliche und Schädliche vom Leibe halten, den Egoismus also, der selbst im Organismus, in der Aneignung der assimilirbaren, der Ausscheidung der nicht assimilirbaren Stoffe liegt. Ich verstehe unter Egoismus die Liebe des Menschen zu sich selbst, d. h. die Liebe zum menschlichen Wesen, die Liebe, welche der Anstoss zur Befriedigung und Ausbildung aller der Triebe und Anlagen ist, ohne deren Befriedigung und Ausbildung er kein wahrer, vollendeter Mensch ist, und sein kann; ich verstehe unter dem Egoismus die Liebe des Individuums zu Individuen seines Gleichen; — denn was bin ich ohne sie, was ohne die Liebe zu Wesen meines Gleichen? — die Liebe des Individuums zu sich selbst nur insofern, als jede Liebe eines Gegenstandes, eines Wesens eine indirekte Selbstliebe, denn ich kann ja nur lieben, was meinem Ideal, meinem Gefühl, meinem Wesen entspricht. Kurz ich verstehe unter Egoismus jenen Selbsterhaltungstrieb, kraft dessen der Mensch nicht sich, seinen Verstand, seinen Sinn, seinen Leib, um die Beispiele aus dem uns zunächst liegenden Thiercultus zu nehmen, geistlichen Eseln und Schafen, politischen Wölfen und Tigern, philosophischen Grillen und Nachteulen aufopfert, jenen Vernunftinstinkt, welcher dem Menschen sagt, dass es Thorheit, Unsinn ist, sich aus religiöser Selbstverleugnung von Läusen, Flöhen und Wanzen das Blut aus dem Leibe und den Verstand aus dem Kopfe saugen, von Ottern und Schlangen sich vergiften, von Tigern und Wölfen zerfressen zu lassen; jenen Vernunftinstinct, welcher, wenn sich auch einmal der Mensch bis zur Verehrung der Thiere verirrt oder herablässt, dem Menschen zuruft: Ehre nur die Thiere, in denen Du Dich selbst ehrst, die Thiere, die Dir nützlich, die Dir nothwendig sind; denn selbst die Thiere, die Du ehrst, ohne dass ein vernünftiger Grund zu ihrer Verehrung vorhanden ist, ehrst Du ja doch nur, weil Du wenigstens glaubst, Dir einbildest, dass ihre Verehrung für Dich nicht ohne Nutzen ist. Der Ausdruck Nutzen ist übrigens, wie ich auch schon in meinen Erläuterungen

und Ergänzungen zum Wesen der Religion erklärte, ein gemeiner, ungeeigneter, dem religiösen Sinne widersprechender; denn nützlich ist auch ein Ding; aber das, was ein Gott, ein Gegenstand religiöser Verehrung, ist kein Ding, sondern ein Wesen; nützlich ist ein Ausdruck der blosen Brauch- und Verwendbarkeit, der Passivität; aber Thätigkeit, Leben ist eine wesentliche Eigenschaft der Götter, wie schon Plutarch ganz richtig behauptet. Der religiöse Ausdruck und Begriff für Nützlichkeit ist Wohlthätigkeit; denn nur die Wohlthätigkeit, aber nicht die Nützlichkeit flösst mir die Empfindungen der Dankbarkeit, der Verehrung, der Liebe ein, und nur diese Empfindungen sind ihrer Natur, wie ihren Wirkungen nach religiöse. Wegen ihrer Wohlthätigkeit, religiös oder poetisch, wegen ihrer Nützlichkeit, irreligiös, gemein oder prosaisch, wegen ihrer Nothwendigkeit, ihres ohne sie nicht sein Könnens, philosophisch ausgedrückt, wird die Natur überhaupt, werden auch die Pflanzen und Thiere insbesondere verehrt.

Das Princip hat daher der Thiercultus, da wo er wenigstens vernünftigen religiösen Sinn hat, mit jedem Cultus gemein; oder: das, was bei einiger Maassen überlegenden Menschen die Thiere zu Gegenständen religiöser Verehrung erhebt, der Grund ihrer Verehrung ist, dasselbe ist der Grund der Verehrung jedes anderen Gegenstandes; dieser Grund ist aber eben die Nützlichkeit oder Wohlthätigkeit. Unterschieden sind die Götter der Menschen nur nach den unterschiedenen Wohlthaten, die sie dem Menschen erzeigen, unterschieden nur nach den verschiedenen Trieben und Bedürfnissen des Menschen, die sie befriedigen, unterschieden sind die Gegenstände der Religion nur nach den verschiedenen Facultäten oder Vermögen des menschlichen Wesens, worauf sie sich beziehen. So ist z. B. Apoll der Arzt der psychischen, moralischen Krankheiten, Asklepios der Arzt der physischen, leiblichen. Aber der Grund der Verehrung, das Princip ihrer Göttlichkeit, das, was sie zu Göttern macht, das ist ihre Beziehung auf den Menschen, ihre Nützlichkeit, ihre Wohlthätigkeit, das ist der menschliche Egoismus; denn, wenn ich

mich nicht zuerst liebe, nicht verehre, wie kann ich lieben und verehren, was mir nützlich und wohlthätig ist? Wie kann ich den Arzt lieben, wenn ich nicht die Gesundheit liebe? wie den Lehrer, wenn ich nicht meine Lernbegierde befriedigen will? Wie kann ich das Licht verehren, wenn ich keine Augen habe, die das Licht suchen, das Licht bedürfen? Wie meinen Urheber oder Urquell preisen und loben, wenn ich mich selbst verachte? wie ein objectiv höchstes Wesen anbeten und anerkennen, wenn ich kein subjectiv höchstes Wesen in mir habe? wie einen Gott ausser mir annehmen, wenn ich nicht mir selbst, freilich in anderer Weise, Gott bin? wie einen äusseren Gott ohne Voraussetzung eines inneren, subjectiven Gottes glauben?

Was ist aber dieses höchste Wesen im Menschen, von dem alle anderen höchsten Wesen, alle Götter ausser ihm abhängen? Es ist der Inbegriff aller seiner menschlichen Triebe, Bedürfnisse, Anlagen, es ist überhaupt die Existenz, das Leben des Menschen, denn dieses befasst ja Alles in sich. Nur deswegen macht daher der Mensch das, wovon sein Leben abhängt, zu einem Gott oder göttlichen Wesen, weil ihm sein Leben ein göttliches Wesen, ein göttliches Gut oder Ding ist. Wo der Mensch sagt: „das Leben ist der Güter höchstes nicht", da wird das Leben nur in einem beschränkten, untergeordneten Sinn genommen, da befindet sich der Mensch auf dem Standpunkte des Unglücks, des Zwiespalts, keineswegs auf dem normalen Lebensstandpunkt, da verwirft er, verachtet er allerdings das Leben, aber er verachtet es nur, weil seinem Leben Eigenschaften oder Güter fehlen, die wesentlich zum normalen Leben gehören, weil es kein Leben mehr ist. So, wenn ein Mensch z. B. der Freiheit beraubt ist, wenn er ein Sclave fremder Willkür ist, so kann, ja soll er dieses Leben verachten, aber nur, weil dieses Leben ein mangelhaftes, nichtiges Leben ist, ein Leben, dem die wesentlichste Bedingung und Eigenschaft des menschlichen Lebens, die Bewegung und Bestimmung nach eigenem Willen abgeht. Darauf beruht auch der Selbstmord. Der Selbstmörder nimmt sich nicht sein Leben; es ist ihm schon genommen. Darum

tödtet er sich; er zerstört nur einen Schein; er wirft nur eine Schaale weg, aus der längst, sei's nun ohne oder mit seiner Schuld, der Kern verzehrt ist. Aber im gesunden, gesetzmässigen Zustande, und wenn unter dem Leben der Inbegriff aller wesentlich zum Menschen gehörenden Güter verstanden wird, ist das Leben und zwar mit vollem Rechte das höchste Gut, das höchste Wesen des Menschen.

Wie ich für alle meine Haupt- und Grundsätze empirische, historische Beispiele und Belege anführe, weil ich nur zum Bewusstsein bringen und aussprechen will, was Andere, was die Menschen überhaupt denken und fühlen, so führe ich auch für diese Behauptung in meinen Ergänzungen und Erläuterungen zum Wesen der Religion einige Stellen aus Aristoteles, Plutarch, Homer und Luther an. Mit ein paar Stellen als solchen will ich nun natürlich nicht die Wahrheit eines Ausspruchs beweisen, wie lächerliche, kritiklose Kritiker mir vorwarfen. Ich liebe die Kürze, ich sage mit wenigen Worten, was Andere mit Folianten sagen. Aber freilich haben die meisten Gelehrten und Philosophen die Eigenschaft, dass sie nur dann vom Gewichte eines Grundes überzeugt werden, wenn er ihnen in der Form eines Folianten oder wenigstens recht dickleibigen Buches in die Hände gedrückt wird. Jene paar Stellen stehen für viele, haben universelle Bedeutung, können durch tausend und abermals tausend gelehrte Citate belegt werden; aber alle diese Tausende sagen nicht mehr, wenigstens der Qualität nach, als diese paar Stellen. Was aber noch unendlich mehr ist und gilt, als ein gelehrtes Citat, das ist die Praxis, das Leben. Und dieses bestätigt uns bei allen Schritten und Tritten, die wir thun, bei allen Blicken, die wir in dasselbe werfen, die Wahrheit jenes Satzes, dass den Menschen das Leben der Güter höchstes ist. Und ebenso bestätigt sie vor Allem die Religion und ihre Geschichte; denn wie die Philosophie zuletzt nichts ist als die Kunst des Denkens, so ist die Religion zuletzt nichts Anderes als die Kunst des Lebens, die daher nichts Anderes uns zur Anschauung und zum Bewusstsein bringt, als die das Leben des Menschen unmittelbar bewegenden Kräfte und Triebe. Diese

Wahrheit ist selbst das durchgängige, allumfassende Princip aller Religionen. Nur deswegen, weil unbewusst und unwillkürlich, nothwendig das Leben dem Menschen ein göttliches Gut und Wesen ist, macht er bewusst, macht er in der Religion das zum Gotte, wovon, sei's nun wirklich, sei's in der Einbildung, die Entstehung und Erhaltung dieses göttlichen Gutes abhängt. Jede Befriedigung eines Triebes, sei dieser nun ein niederer oder höherer, physischer oder geistiger, practischer oder theoretischer, ist für den Menschen ein göttlicher Genuss, und nur deswegen verehrt er die Gegenstände oder Wesen, von denen diese Befriedigung abhängt, als herrliche, anbetungswürdige, göttliche Wesen. Ein Volk, das keine geistigen Triebe hat, hat auch keine geistigen Götter. Ein Volk, dem nicht der Verstand als Subject, d. h. als menschliche Kraft und Thätigkeit ein göttliches Wesen ist, wird nun und nimmermehr zum Gegenstand seiner Verehrung, zum Gott ein Verstandeswesen machen. Wie kann ich die Weisheit als Minerva zur Göttin machen, wenn mir nicht die Weisheit an und für sich selbst schon göttliches Wesen ist? Wie also überhaupt das Wesen vergöttern, von dem mein Leben abhängig ist, wenn mir das Leben nichts Göttliches ist? Nur der Unterschied der menschlichen Triebe, Bedürfnisse, Fähigkeiten, nur dieser Unterschied und ihre Rangordnung bestimmt daher den Unterschied und die Rangordnung der Götter und Religionen. Den Maasstab, das Kriterium der Gottheit und eben deswegen den Ursprung der Götter hat daher der Mensch an und in sich selbst. Was diesem Kriterium entspricht, ist ein Gott, was ihm widerspricht, keiner. Dieses Kriterium ist aber der Egoismus in dem entwickelten Sinne des Wortes.

Die Beziehung eines Gegenstandes auf den Menschen, die Befriedigung eines Bedürfnisses, die Unentbehrlichkeit, die Wohlthätigkeit ist der Grund, warum der Mensch einen Gegenstand zum Gott macht. Das absolute Wesen ist für den Menschen, ohne dass er es weiss, der Mensch selbst, die sogenannten absoluten Wesen, die Götter sind relative, sind vom Menschen abhängige Wesen, sind ihm nur insofern

Götter, als sie diesem seinem Wesen dienen, als sie ihm nützlich, förderlich, entsprechend, kurz wohlthätig sind. Warum verlachten die Griechen die Götter der Aegypter, die Krokodile, Katzen, Ibisse? weil die Götter der Aegypter nicht dem Wesen, nicht den Bedürfnissen der Griechen entsprachen. Worin lag also der Grund, dass ihnen die griechischen Götter nur für Götter galten? In den Göttern an und für sich selbst? nein! in den Griechen, in den Göttern nur indirect, nur insofern, als sie eben dem Wesen der Griechen entsprechende Wesen waren.[5] Warum verwarfen aber die Christen die heidnischen, die griechischen und römischen Götter? weil sich ihr religiöser Geschmack geändert hatte, weil die heidnischen Götter ihnen nicht gaben, was sie wollten. Warum ist also ihnen ihr Gott nur Gott? weil er ein Wesen ihres Wesens, ihres Gleichen ist, weil er ihren Bedürfnissen, ihren Wünschen, ihren Vorstellungen entspricht.

Wir sind zuerst von den allgemeinsten und gemeinsten Erscheinungen der Religion aus- und von da zum Abhängigkeitsgefühl übergegangen; aber jetzt sind wir über und hinter das Abhängigkeitsgefühl selbst zurückgegangen und haben als den letzten subjectiven Grund der Religion den menschlichen Egoismus im angeführten Sinne entdeckt, obwohl auch der Egoismus im gemeinsten und gewöhnlichsten Sinne des Wortes keine untergeordnete Rolle in der Religion spielt, aber von diesem abstrahire ich. Es fragt sich nur, ob diese den gewöhnlichen übersinnlichen und übermenschlichen, d. i. phantastischen Erklärungsgründen der Religion absolut widersprechende Erklärung von dem Grunde und Wesen der Religion und ihrer Gegenstände, der Götter, der Wahrheit gemäss ist, ob ich mit diesem Worte den Nagel auf den Kopf getroffen, das, was die Menschheit bei der Verehrung der Götter im Sinne hat, richtig ausgesprochen habe. Ich habe zwar schon genug Belege und Beispiele angeführt, da aber der Gegenstand zu wichtig ist, da man die Gelehrten nur durch ihre eigenen Waffen, d. h. Citate schlagen kann, so will ich noch mehrere anführen. „Die

Pflanze, der Baum, deren Früchte man genoss", sagt Rhode in der schon erwähnten Schrift in Beziehung auf die Religion der alten Inder und Perser, „wurden verehrt und gebeten, künftig noch mehr Früchte zu bringen. Das Thier ward verehrt, dessen Milch und Fleisch man genoss; das Wasser, weil es die Erde fruchtbar machte; das Feuer, weil es wärmte und leuchtete, und die Sonne mit allen übrigen Gestirnen, weil ihr wohlthätiger Einfluss auf das gesammte Leben auch dem stumpfsten Sinn nicht entgehen kann." Der Verfasser der gleichfalls schon erwähnten Schrift *de l'Origine des principes religieux* führt aus der *Histoire des Yncas de Perou par Garcillaso de la Vega*, einer Schrift, die ich mir leider nicht verschaffen konnte, Folgendes an: „Die Bewohner von Chincha sagten zu dem Ynca, dass sie weder den Ynca für ihren König, noch die Sonne für ihren Gott erkennen wollten, dass sie schon einen hätten, den sie anbeteten, dass ihr gemeinschaftlicher Gott das Meer wäre, welches ein ganz anderes Ding, als die Sonne sei, indem es ihnen eine Menge Fische zu ihrer Nahrung gebe, anstatt dass ihre Sonne ihnen gar nichts Gutes thue, als dass ihre ausserordentliche Hitze ihnen nur lästig sei, und sie also nichts aus ihr zu machen brauchten." Sie verehrten also nach ihrem eigenen Eingeständniss das Meer, weil es die Quelle der Nahrung für sie war, als Gott; sie dachten, wie jener griechische Komiker, der sagt: „das mich Ernährende, Das halt ich für meinen Gott." Der gemeine Spruch: „Wess Brot ich ess, dess Lied ich sing'", gilt daher auch in der Religion. Selbst schon die Sprache liefert uns hierfür Belege. *Almus* z. B. heisst nährend, daher es hauptsächlich ein Beiwort der Ceres ist, dann und zwar eben deswegen lieb, werth, herrlich, heilig. „Unter allen Gottheiten, von welchen die Mythologie erzählt," heisst es bei Diodor, „ist keine unter den Menschen so hoch geachtet, wie die beiden, welche durch die wohlthätigsten Erfindungen ein so ausgezeichnetes Verdienst um die Menschheit sich erwarben, Dionysos durch die Einführung des lieblichsten Tranks und Demeter durch die Mittheilung der trefflichsten trockenen Nahrung." Erasmus macht in seinen

Adagien zu dem Sprüchwort der Alten: „der Mensch ist den Menschen Gott“ die Bemerkung: „das Alterthum glaubte, Gott sein heisse den Sterblichen nützen.“ Dieselbe Bemerkung macht der Philolog Joh. v. Meyen in einer Note zu Virgil's Aeneis. Die Alten erwiesen denen, sagt er, welche wohlthätige Erfindungen machten, göttliche Ehre nach dem Tode, denn sie waren der Ueberzeugung, ein Gott sei nichts Anderes, als was den Sterblichen Nutzen bringe. „Aus welchem Grunde“, singt Ovidius in den Episteln aus seinem Exil, „sollen wir die Götter ehren, wenn wir ihnen den Willen zu nützen oder helfen nehmen? Wenn Jupiter für meine Gebete nur taube Ohren hat, warum soll ich vor seinem Tempel ein Opferthier schlachten? Wenn mir das Meer keine Ruhe gewährt auf meiner Seereise, warum soll ich für nichts und wider nichts dem Neptun Weihrauch streuen? Wenn Ceres nicht die Wünsche des arbeitsamen Landmanns erfüllt, warum soll sie denn die Eingeweide einer trächtigen Sau bekommen?“ Nur der Nutzen oder die Wohlthat also ist es, die Menschen und Götter verherrlicht! „Ein Gott ist dem Sterblichen“, sagt der ältere Plinius, „wer dem Sterblichen hilft.“ Nach Gellius hat selbst Jupiter seinen Namen: *Jovem* von *Juvando*, d. i. vom Helfen oder Nutzen im Gegensatz von *Nocere*, Schaden. In Cicero's Schrift von den Pflichten heisst es: „zunächst nach den Göttern sind die dem Menschen nützlichsten Wesen die Menschen“, — also sind die Götter die ersten dem Menschen nützlichen Wesen. Ebenso sagt auch Erasmus in seinen Adagien: „Das Sprüchwort: Ein Gott, aber viele Freunde, ermahnt uns so viele Freunde als möglich uns zu machen, weil diese am meisten nach den Göttern helfen können.“ In seiner Schrift über die Natur der Götter erklärt Cicero (oder vielmehr der Epikuräer Vellejus, aber hier ist es eins) die Behauptung des Perseus, dass die nützlichen und heilsamen Dinge für Götter gehalten worden seien, für absurd, und macht dem Prodikus wegen derselben Behauptung den Vorwurf, dass er die Religion aufgehoben habe; aber zugleich wirft er auch dem Epikur vor, dass er, weil er das Göttlichste, Herrlichste: die Güte, die Wohlthätig-

keit der Gottheit abgesprochen, die Religion mit der Wurzel ausgetilgt habe, denn wie kann man, sagt er, die Götter ehren, wenn man von ihnen nichts Gutes empfängt, noch erwarten kann? Die Religiosität, die *Pietas* ist die Gerechtigkeit gegen die Götter, aber wie kann man Denen eine Verbindlichkeit schuldig sein, von welchen man nichts empfängt? An den Göttern verehren wir, sagt Quintilian in seinen oratorischen Institutionen, erstlich die Majestät ihrer Natur, dann die eigenthümliche Macht eines jeden und die Erfindungen, welche den Menschen einen Nutzen gebracht haben. Quintilian unterscheidet hier die Macht und Majestät der Götter von ihren Wohlthaten, aber dieser Unterschied fällt vor einer tiefer eingehenden Betrachtung; denn je majestätischer und mächtiger ein Wesen ist, desto mehr hat es auch Fähigkeit, Anderen zu nützen und umgekehrt. Die höchste Macht fällt zusammen mit der höchsten Wohlthätigkeit. Bei allen Völkern fast ist daher auch der Gott der himmlischen Kräfte und Mächte der höchste, erhabenste, majestätischste, der Gott über allen Göttern, weil die Wirkungen und Wohlthaten des Himmels auch über alle anderen Wirkungen und Wohlthaten gehen, die allgemeinsten, allumfassendsten, grossartigsten, nothwendigsten sind. So heisst z. B. bei den Römern Jupiter: *Optimus, Maximus,* d. h. „wegen seiner Wohlthaten", wie Cicero selbst bemerkt, „der beste oder gütigste," „wegen seiner Gewalt" oder Macht aber „der grösste oder höchste Gott." Eine ähnliche Unterscheidung, wie bei Quintilian, finden wir bei Plutarch in seinem *Amatorius.* „Das Lob der Götter gründet sich hauptsächlich auf ihre *Dynamis,* d. i. Macht, und *Ophelcia,* d. i. Nützlichkeit oder Wohlthätigkeit;" aber wie gesagt, beide Begriffe fallen in Eins zusammen, denn je mehr ein Wesen an und für sich selbst ist, desto mehr kann es auch Anderen sein. Je mehr einer ist, desto mehr kann er auch Anderen nützen, freilich auch schaden. Daher sagt Plutarch selbst in seinem *Symposiakon:* „die Menschen vergöttern am meisten die Dinge von allgemeinster, sich überall hin erstreckender Nützlichkeit wie das Wasser, das Licht, die Jahreszeiten."

Achte Vorlesung.

Als die letzten Ueberbleibsel der heidnischen Religion zerstört, wenigstens ihrer politischen Bedeutung und Würde entkleidet wurden, als unter Anderem die Bildsäule der Siegesgöttin aus dem Orte, wo sie bisher gestanden, entfernt werden sollte, schrieb Symmachus eine Schutzschrift für die alte, historische Religion, so auch für den Cultus der Victoria. Unter den Gründen dafür führt er auch die *Utilitas,* den Nutzen an als das sicherste Merkmal einer Gottheit. Niemand wird leugnen, sagt er ferner, dass die zu verehren sei, von der er bekennt, dass sie zu wünschen sei. Das heisst: nur das ist ein Gegenstand der Religion, der Verehrung, was ein Gegenstand menschlicher Wünsche ist, nur das Gute, Nützliche, Wohlthätige ist aber das, was man wünscht. Die Gebildeten unter den klassischen Heiden, namentlich den Griechen, bestimmten daher als eine wesentliche Eigenschaft und Bedingung der Gottheit die Güte, die Wohlthätigkeit, die Philanthropie. „Kein Gott“, sagt Sokrates in Plato's Theätet, „ist widriggesinnt gegen die Menschen.“ „Was ist bei den Göttern“, sagt Seneca in seinen Briefen, „der Grund ihrer Wohlthätigkeit? Ihre Natur. Wahn ist der Glaube, dass sie schaden wollen; sie können es nicht einmal“. „Gott“, sagt er ebendaselbst, „sucht keine Diener; er selbst dient dem Menschengeschlecht.“ „Es ist ebenso absurd“, sagt Plutarch in seiner Schrift über die Widersprüche der Stoiker, „den Göttern die Unvergänglichkeit, wie die Vorsehung und Menschenliebe oder Wohlthätigkeit abzusprechen.“ „Unter Gott,“ sagt Antipater von Tarsis bei Plutarch in eben der-

selben Schrift, „verstehen wir ein seliges, unvergängliches und gegen die Menschen wohlthätiges Wesen.“ Die Götter, wenigstens die vorzüglichsten, heissen daher bei den Griechen „Geber des Guten“, ferner *Soteres*, d. h. Retter, Beglücker, Heilande. Ja, die griechische Religion selbst hat keinen eigentlichen, selbständigen bösen Gott, wie z. B. die Aegypter ihren Typhon, die Perser ihren Ahriman.

Die Kirchenväter verhöhnten die Heiden, weil sie die wohlthätigen oder nützlichen Dinge und Wesen zum Gegenstande ihrer Verehrung oder Religion gemacht hätten. Die leichtsinnigen Griechen, sagt z. B. Julius Firmicus, halten alle Wesen für Götter, die ihnen irgend eine Wohlthat erweisen oder erwiesen haben. Er wirft ihnen unter Anderem vor, dass die Penaten von dem Worte: *Penus*, welches nichts Anderes als die Nahrung bedeute, abstammten. Die Heiden, sagt er, hätten als Menschen, die unter dem Leben nichts Anderes verstanden, als die Freiheit, zu essen und trinken, die Nahrungsmittel zu Göttern gemacht. Er wirft ihnen auch den Cultus der Vesta vor, weil sie nichts anderes sei als das häusliche Feuer, das auf dem Herde zum täglichen Gebrauch dient, und daher Köche, statt Jungfrauen, zu Priestern haben sollte. So sehr aber die Kirchenväter, die Christen überhaupt die Heiden deswegen tadelten und verlachten, dass sie den nützlichen Dingen, dem Feuer, dem Wasser, der Sonne, dem Mond göttliche Ehre erwiesen hätten eben wegen dieser ihrer für die Menschen so wohlthätigen Wirkungen, so tadelten sie dieselben doch nicht wegen des Princips oder Grundes dieser Verehrung, sondern nur wegen des Gegenstandes ihrer Verehrung, nicht also deswegen, dass sie die Wohlthätigkeit und Nützlichkeit zum Grunde der Verehrung, der Religion, sondern deswegen, dass sie nicht das rechte Wesen zum Gegenstande ihrer Verehrung gemacht, dass sie nicht das Wesen, von dem alle wohlthätigen, dem Menschen nützlichen Eigenschaften und Wirkungen der Natur herkämen, das Wesen, das allein dem Menschen helfen, allein den Menschen glücklich machen könne, Gott, ein von der Natur unterschiedenes, geistiges, unsichtbares, allmächtiges Wesen,

welches der Urheber oder Schöpfer der Natur sei, verehrt hätten. Die Macht zu schaden und zu nützen, Wohl und Wehe, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod zu bringen, welche die Heiden ihrer sinnlichen Anschauung gemäss an die vielen verschiedenen Dinge vertheilten, vereinigten die Christen kraft ihres unsinnlichen, abstracten Denkens in Ein Wesen, so dass dieses Eine, welches die Christen Gott nennen, das einzig furchtbare und mächtige, das einzig liebenswerthe und wohlthätige Wesen ist. Oder: wenn wir die Wohlthätigkeit zur einzigen wesenhaften Eigenschaft der Gottheit machen, die Güter, welche die Heiden an die verschiedenen Dinge der Wirklichkeit vertheilten, versammelten die Christen in Ein Ding, daher die Christen Gott als den Inbegriff aller Götter bestimmen. Aber in der Definition, d. h. im Begriff der Gottheit selbst, im Princip, d. h. im Wesen oder Grunde unterscheiden sie sich nicht von den Heiden. In der Bibel, sowohl im A. als N. T. hat das Wort Gott in allen Stellen, wo es heisst: „ich werde ihr oder ihnen Gott sein", oder wo es den Genitiv nach sich hat, wie in der Stelle: „Ich bin der Gott Abraham's" die Bedeutung: Wohlthäter. Augustin sagt im vierten Buche seines Gottesstaates: „wenn die Glückseligkeit eine Gottheit ist, wofür sie die Römer halten, warum verehren sie denn nicht sie allein, warum strömen sie nicht in ihren Tempel allein? denn wer ist, der nicht glücklich sein will? wer wünscht Etwas, ausser um dadurch glücklich zu werden? wer will Etwas von irgend einem Gott erhalten, ausser Glückseligkeit? Allein die Glückseligkeit ist keine Göttin, sondern eine Gabe Gottes. Der Gott also werde gesucht, der sie geben kann." In derselben Schrift sagt Augustin in Beziehung auf die platonischen Dämonen: „welche Unsterbliche und Selige auch immer in den himmlischen Wohnungen sein mögen, wenn sie uns nicht lieben und nicht wollen, dass wir selig sind, so sind sie durchaus nicht zu verehren." Nur was den Menschen liebt und seine Seligkeit will, ist daher ein Gegenstand der Verehrung für den Menschen, ein Gegenstand der Religion. Luther sagt in seiner Auslegung über etliche Kapitel des fünften Buchs

Mose: „So beschreibet die Vernunft Gott, dass er sei, was einem Menschen Hülfe thue, ihm nütze und zu gute gereiche. Also haben die Heiden gethan .... Die Römer hatten viel Götter aufgeworfen um mancherlei Anliegen und Hülfe willen. ... So manche Noth, Gut und Nutzung auf Erden war, so *manchen Gott hatte* man erwählt, bis sie auch Gewächse und Knoblauch zu Göttern gemacht. ... Also haben wir unter dem Papstthum auch Götter gemacht, eine jegliche Krankheit oder Noth hatte einen eigenen Helfer und Gott. Die schwangern Frauen, wenn sie in Nöthen waren, ruften die St. Margareten an, die war ihre Göttin ... St. Christoffel hat denen helfen sollen, die da in den letzten Zügen liegen. Also giebt ein jeder dem den Namen Gottes, da er sich am meisten Gutes zu versiehet .... Darum sage ich noch einmal, die Vernunft wisse etlicher Massen, dass Gott könne und solle helfen, aber den rechten Gott kann sie nicht treffen. ... Es wird der wahrhaftige Gott in der Schrift genennet ein Nothhelfer und Geber alles Guten." An einer anderen Stelle sagt er von den Heiden: „Wiewohl sie nun in der Person Gottes irren um der Abgötterei willen (d. h. statt an den wahren Gott sich an falsche Götter wenden), so ist doch gleichwohl der Dienst da, der dem rechten Gott gebührt, d. i. die Anrufung und dass sie alles Gutes und Hülfe von ihm erwarten." D. h. das subjective Princip der Heiden ist ganz recht, oder subjectiv haben sie Recht, insofern sie unter Gott sich Etwas denken, was nur gut, wohlthätig ist, aber objectiv, d. h. im Gegenstand irren sie.

Die Christen eiferten daher besonders gegen die Götter der heidnischen Philosophie, namentlich gegen den Gott der Stoiker, der Epikuräer, der Aristoteliker, weil sie die Vorsehung, sei's nun ausdrücklich oder der That nach aufhöben, weil sie die Eigenschaften wegliessen, welche allein den Grund zur Religion abgäben, wie ich schon früher bemerkte, die Eigenschaften, die sich auf das Wohl und Wehe des Menschen beziehen. So sagt z. B. Mosheim, ein gelehrter Theolog des 18. Jahrhunderts, in seinen Anmerkungen zu Cudworth's Intellectualsystem, einem gegen den Atheismus gerichteten

theologisch philosophischen Werke, gegen den Gott des Aristoteles, „dass er dem menschlichen Geschlecht nichts nütze, nichts schade, daher keines Cultus eigentlich würdig sei. Aristoteles glaubte, dass die Welt ebenso nothwendig und ewig existire wie Gott. Daher hielt er auch den Himmel für unveränderlich wie Gott. Hieraus folgt, dass Gott nicht frei ist, folglich es nutzlos ist, ihn anzuflehen; denn wenn die Welt nach einem ewigen Gesetze sich bewegt, und schlechterdings nicht abgeändert werden kann, so sehe ich nicht ein, was wir für Hülfe von Gott erwarten können. (Wir sehen, im Vorbeigehen bemerkt, an diesem Beispiel, dass der Gottes- und Wunderglaube, den der moderne Rationalismus auseinandergerissen hat, identisch ist, wie wir später sehen werden.) Aristoteles lässt nur Gott den Worten nach übrig, der That nach hebt er ihn auf. Der aristotelische Gott ist müssig, wie der epikuräische, seine Energie, d. h. Thätigkeit ist nur unsterbliches Leben und Beschauung oder Speculation. Weg aber mit einem Gott, der nur sich allein lebt, und dessen Wesen nur im Denken besteht! Denn wie kann von einem solchen Gott der Mensch Trost und Schutz hoffen?“ Die bisher angeführten Aussprüche drücken übrigens nicht etwa die religiöse oder theologische Gesinnung dieser Einzelnen, sie drücken die Gesinnung der Theologen und Christen, die Gesinnung der christlichen Religion und Theologie selbst aus; es könnten ihnen unzählige ähnliche Aussprüche an die Seite gesetzt werden. Aber wozu diese unnöthige und langweilige Vielheit? Ich bemerke nur noch, dass auch schon die frommen gläubigen Heiden, selbst unter den Philosophen, ebenso gegen die unnützen, philosophischen Götter polemisirten, so z. B. die Platoniker gegen den stoischen Gott, die Stoiker, welche im Vergleich zu den Epikuräern gläubige Heiden waren, gegen den Gott der Epikuräer. So sagt z. B. der Stoiker in Cicero's Schrift von der Natur der Götter: „selbst die Barbaren, sogar die so sehr verlachten Aegypter verehren kein Thier ausser wegen seiner Wohlthätigkeit; aber von eurem müssigen Gott kann man keine Wohlthaten, nicht einmal eine Handlung, eine That

anführen. Er ist aber deswegen nur dem Namen nach ein Gott".

Wenn nun aber die bisher gegebenen Beweisstellen universelle Bedeutung haben, wenn die in ihnen ausgesprochene Gesinnung die durch alle Religionen und Theologieen hindurchgehende ist, wer kann es leugnen, dass der menschliche Egoismus das Grundprincip der Religion und Theologie ist? denn wenn die Anbetungs- und Verehrungswürdigkeit, folglich die göttliche Würde eines Wesens einzig abhängt von der Beziehung desselben auf das Wohl des Menschen, wenn nur ein dem Menschen wohlthätiges, nützliches Wesen ein göttliches ist, so liegt ja der Grund von der Gottheit eines Wesens einzig im Egoismus des Menschen, welcher Alles nur auf sich bezieht und nur nach dieser Beziehung schätzt. Wenn ich übrigens den Egoismus zum Grund und Wesen der Religion mache, so mache ich ihr damit keinen Vorwurf, wenigstens nicht im Princip, nicht uneingeschränkt. Ich mache ihr nur einen Vorwurf, wo dieser Egoismus ein ganz gemeiner ist, wie z. B. in der Teleologie, wo die Religion die Beziehung des Gegenstandes, namentlich der Natur auf den Menschen zu ihrem Wesen macht, eben deswegen der Natur gegenüber einen unbegrenzt egoistischen, die Natur verachtenden Charakter annimmt, oder wo er ein die Grenzen des nothwendigen, naturbegründeten Egoismus überfliegender un- und übernatürlicher, phantastischer Egoismus ist, wie in dem christlichen Glauben an Wunder und Unsterblichkeit.

Gegen diese meine Auffassung und Erklärung der Religion machen nun die theologischen Heuchler und speculativen Phantasten, welche die Dinge und Menschen nur vom Standpunkt ihrer selbstgemachten Begriffe und Einbildungen aus betrachten, welche nie von der Kanzel oder dem Katheder, diesen verkünstelten Höhepunkten ihres geistlichen und speculativen Dünkels, herabsteigen, um sich auf gleichen Grund und Boden mit den zu betrachtenden Dingen zu stellen, die Einwendung, dass ich, der ich, ganz im Gegensatz gegen diese geistlichen und speculativen Herren, gewohnt bin, erst mit den Dingen mich zu identificiren, mich mit ihnen gemein

und bekannt zu machen, ehe ich über sie urtheile, particuläre, d. i. untergeordnete, zufällige Erscheinungen der Religion zu ihrem Wesen mache. Das Wesen der Religion, entgegnen diese Heuchler, Phantasten und Speculanten, die nie einen Blick in das wirkliche Wesen des Menschen geworfen, sei vielmehr das gerade Gegentheil von dem, was ich zum Wesen der Religion mache, sei nicht die Selbstbejahung, nicht der Egoismus, sei vielmehr die Auflösung in das Absolute, Unendliche, Göttliche oder wie sonst die hohlen Phrasen lauten, sei die Selbstverneinung, Selbstverleugnung, Selbstaufopferung des Menschen. Allerdings giebt es Erscheinungen der Religion genug, welche scheinbar wenigstens meine Auffassung der Religion widerlegen, die entgegengesetzte rechtfertigen. Es sind die Verneinungen der Befriedigung der natürlichsten und mächtigsten Triebe, die Ertödtungen des Fleisches und seiner bösen Gelüste, wie die Christen es nennen, die geistigen und leiblichen Castrationen, die Selbstquälereien und Selbstzerfleischungen, die Büssungen und Kasteiungen, welche fast in allen Religionen eine Rolle spielen. So haben wir schon gesehen, dass sich die fanatischen Schlangenverehrer in Indien von Schlangen beissen, die fanatischen und enthusiastischen indischen und thibetanischen Thier-Verehrer von Wanzen, Läusen und Flöhen sich oder Anderen aus religiöser Selbstverleugnung das Blut aus dem Leibe und den Verstand aus dem Kopfe saugen lassen.

Ich füge diesen Beispielen noch andere mit Vergnügen bei, um meinen Gegnern selbst die Waffen gegen mich an die Hand zu geben. Die Aegypter opferten dem Wohl ihrer heiligen Thiere das Wohl der Menschen auf. So sorgte man bei Feuersbrünsten in Aegypten mehr für die Rettung der Katzen, als für Löschung des Brandes. Eine Sorgfalt, welche mich unwillkürlich an jenen königlich preussischen Polizeicommissär erinnert, welcher vor einigen Jahren an einem Sonntag während des Gottesdienstes in echt preussisch christlicher Menschenverleugnung das Löschen einer Feuersbrunst verbot. Ja, Diodor berichtet: „als einmal eine Hungersnoth die Aegypter drückte, so haben sich, sagt man, Viele ge-

zwungen gesehen, einander selbst aufzuzehren, aber durchaus Niemand sei beschuldigt worden, eines der heiligen Thiere gegessen zu haben.“ Wie fromm, wie göttlich! Der durch die Religion geheiligten Bestialität zu Liebe fressen die Menschen einander auf! Maximus Tyrius erzählt in seiner achten Dissertation, dass eine Aegypterin, welche ein junges Krokodil mit ihrem jungen Sohne aufgezogen hatte, diesen nicht beklagte, als jenes, herangewachsen, denselben auffrass, sondern vielmehr glücklich pries, dass er ein Opfer des Hausgottes geworden; und Herodot erzählt, dass eine Aegypterin sich sogar mit einem Bocke begattet habe.[6] Kann man, frage ich die Philosophen und Theologen, welche freilich nicht in der Praxis, sondern nur in der Theorie die menschliche Selbstliebe als das Princip der Religion, Moral und Philosophie verwerfen, die Selbstverachtung und Selbstüberwindung weiter treiben, als diese Aegypterinnen? Ein Engländer reiste einst, wie in den Anmerkungen zu „Hindu Gesetzbuch oder Menu's Verordnungen“ von Hüttner erzählt wird, in Indien, an einem Dickicht vorbei. Auf einmal sprang ein Tiger heraus und ergriff einen kleinen lautaufschreienden Knaben. Der Engländer war ausser sich vor Schrecken und Angst, der Hindu ruhig. Wie, sagte Jener, könnt ihr so kalt bleiben? Der Hindu antwortete: „Der grosse Gott wollte es so haben.“ Giebt es eine grössere Resignation, als die, einen Knaben fühl- und thatlos, im frommen Vertrauen und Glauben, dass Alles, was geschieht, von Gott geschieht, und was von Gott geschieht, wohlgethan ist, von einem Tiger erwürgen zu lassen? Die Karthager opferten bekanntlich ihrem Gotte, dem Moloch in Zeiten der Noth und Gefahr das Liebste des Menschen, die eigenen Kinder. Gegen die Giltigkeit dieses und anderer angeführten Beispiele kann man nicht einwenden, dass in der religiösen Selbstverleugnung der Mensch nicht andere Menschen, sondern nur sich selbst zu verneinen habe; denn es ist gewiss sehr vielen Müttern und Vätern leichter sich selbst zu opfern, als ihre Kinder. Dass die Karthager nicht unempfindlich waren für die Liebe ihrer Kinder, beweist, dass sie, wie Diodor erzählt, eine Zeit lang versucht

hatten, anstatt der eigenen Kinder fremde zu opfern. Aber die Molochpriester nahmen diesen, obgleich höchst beschränkten und illusorischen Versuch, den Molochdienst zu humanisiren, ebenso übel auf, wie noch heute die speculativen und religiösen Anhänger der göttlichen Unmenschlichkeit es übel nehmen, wenn man die Religion humanisiren will. „Es giebt Verehrer der Gottheit“, sagen die Inder, wie in Menu's Verordnungen es heisst, „durch Opfer, durch Kasteiungen, durch eifrige Andacht, durch Forschen in der Schrift, durch bezähmte Leidenschaft und durch strenge Lebensart. Einige opfern ihren Athem und treiben ihn von seinem natürlichen Wege gewaltsam hinab, andere hingegen pressen den Wind, welcher unten ist, mit ihrem Athem herauf, und einige, welche diese beiden Kräfte sehr hoch halten, schliessen die Thüre von beiden zu.“ Welche Selbstüberwindung, das Unterste des menschlichen Körpers zu oberst zu kehren und den natürlichen, aber freilich egoistischen Trieb des Menschen nach Oeffnung und Freiheit von allem Druck zu unterdrücken! Kein Volk hat sich überhaupt so sehr durch Selbstpeinigungen und Büssungen ausgezeichnet keines solche Meisterstücke der religiösen Gymnastik gemacht, wie die Hindus. „Einige zerfleischen sich“, erzählt Sonnerat in seiner Reise nach Ostindien und China von den indischen Büssern, „durch unaufhörliche Ruthenstreiche oder lassen sich mit einer Kette an den Stamm eines Baumes schmieden und bleiben bis an ihren Tod daran gebunden. Andere geloben lebenslang in einer beschwerlichen Stellung zu bleiben, z. B. ihre Fäuste stets geschlossen zu halten, so dass ihre Nägel, die sie niemals abschneiden, mit der Länge der Zeit endlich die Hände durchwachsen. Noch andere halten ihre Arme stets kreuzweis über die Brust oder über den Kopf ausgestreckt, so dass sie dieselben zuletzt gar nicht mehr brauchen können. Viele graben sich bei lebendigem Leibe in die Erde und ziehen nur durch eine kleine Oeffnung frische Luft an sich.“ Ja, die Inder, welche den höchsten Grad der religiösen Vollkommenheit erreicht haben, legen sich bisweilen „in das Gleis, um von dem Wagen, auf dem das colossale Bild der zerstörenden

Gottheit (Siva) an Festen gefahren wird, zerquetscht zu werden.“ Kann man mehr verlangen? Und doch würden wir egoistischen Europäer uns noch eher zu diesen Martern verstehen, als zu jener religiösen Selbstverleugnung, womit der Inder selbst den Urin der Kuh zur Purganz seiner Sünden trinkt und es für einen verdienstvollen Selbstmord hält, sich mit Kuhmist zu bedecken und darunter zu verbrennen.

Was aber uns als Christen am meisten interessirt, das sind die Selbstpeinigungen, die Selbstverleugnungen, welche die ältesten Christen sich auferlegten. So brachte z. B. Simon Stylites nicht weniger als 30 Jahre auf einer Säule zu, und der heilige Antonius hielt sich eine Zeit lang sogar in einem Grabe auf und trieb die religiöse Unterdrückung des menschlichen Eigenwillens und jeder selbstsüchtigen Fleischesregung so weit, dass er sich nicht einmal das lästige Ungeziefer vom Leibe schaffte, sich niemals wusch und reinigte. Auch von der frommen Silvania, deren interessante Bekanntschaft ich übrigens nur Kolb's Culturgeschichte verdanke, wird erzählt, dass „diese reine Seele in einem Alter von 60 Jahren nie weder ihre Hände, noch ihr Gesicht, noch sonst irgend einen Theil ihres Körpers jemals gewaschen hatte, ausgenommen die Fingerspitzen, wenn sie die heilige Communion empfing!“ Was gehört aber dazu für ein heroischer Supranaturalismus und Suprahumanismus, den natürlichen Trieb zur Reinlichkeit zu überwinden, dem wohlthätigen, freilich egoistischen Gefühl, das mit der Befreiung des Körpers von allem Unrath verbunden ist, zu entsagen! Ich halte diese Beispiele den religiösen Absolutisten entgegen; sie können diese nicht als Verirrungen und Unsinnigkeiten von sich weisen.

Allerdings sind die angeführten Beispiele Ausgeburten des religiösen Unsinns und Wahnsinns, aber der Wahnsinn, die Narrheit, die Verrücktheit gehört ebensogut, wie in die Psychologie oder Anthropologie, in die Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, da in der Religion keine anderen Kräfte, Ursachen, Gründe wirken und sich vergegenständlichen, als in der Anthropologie überhaupt. Gelten ja ausdrücklich dem religiösen Menschen Krankheiten, sowohl leibliche als

geistige, für wunderbare, göttliche Erscheinungen. So betrachtet noch jetzt in Russland „der Aberglaube“, wie Lichtenstädt in seinen „Ursachen der grossen Sterblichkeit der Kinder mit einem Lebensjahre“ bemerkt, viele krankhafte Zustände der Kinder, zumal insofern man sie für Krämpfe ansieht, als etwas Heiliges und Unberührbares. Ja Wahnsinnige, Verrückte, Blödsinnige gelten noch heute bei vielen Völkern für gottbeseelte Menschen, für Heilige. Ueberdem, so unsinnig die erwähnten Arten von Selbstverleugnung des Menschen sind, sie sind nothwendige Consequenzen von dem Princip, das noch heute unsere Theologen, Philosophen und Gläubigen überhaupt im Kopf haben. Stelle ich einmal die Selbstverleugnung oder Auflösung in das phantastische Wesen der Religion und Theologie als Princip auf, so sehe ich nicht ein, warum ich den natürlichen Trieb, mich von der Stelle zu bewegen, den Trieb, mir den Schmutz vom Leibe zu schaffen, den Trieb, nicht auf allen Vieren zu kriechen, wie viele Heilige thaten, sondern aufrecht zu gehen, nicht ebensogut verneinen soll, wie irgend einen anderen Trieb. Alle diese Triebe sind im Sinne der Theologie egoistischer Natur; denn ihre Befriedigung ist mit Lust, mit Selbstgefühl verbunden. Der Trieb aufrecht zu stehen entspringt sogar nur aus dem menschlichen Stolz und Hochmuth und steht daher in directem Widerspruch mit der Unterthänigkeit, die uns die Theologie zumuthet.

Alle die, welche das Princip des Egoismus in dem entwickelten Sinne des Worts, was ich stets wiederholen muss, aus der Religion verbannen, sind im Grunde ihres Wesens, wenn sie es auch mit philosophischen Phrasen überkleistert haben, religiöse Fanatiker, stehen noch heute, wenn auch nicht körperlich, doch geistig auf dem Standpunkt der christlichen Säulenheiligen, bringen noch heute, aber theoretisch, nicht sinnlich, wie die alten und jetzt noch die sinnlichen Naturvölker, ihrem Gott den Menschen als Opfer dar, waschen sich noch heute aus religiösem Vorurtheil und Aberglauben den Schmutz nicht aus den Augen und dem Kopfe, wenn sie sich ihn gleich im Widerspruche mit der heiligen Silvania,

ihrem Ideale, aus Inconsequenz und gemeinem Egoismus (denn der Schmutz im Auge, wenigstens im geistigen, ist nicht so lästig, weil nicht so handgreiflich, wie der am übrigen Körper) vom Leibe halten. Hätten sie im kalten Wasser der Natur und Wirklichkeit ihre Augen reingewaschen, so würden sie erkennen, dass die Selbstverleugnung, bei all ihrer religiösen Bedeutung, nicht das Wesen der Religion ist, sondern dass nur sie den Menschen und eben deswegen auch die Religion mit verblendeten Augen ansehen. Auf dem erhabenen Standpunkt ihres Katheders oder ihrer Kanzel übersehen sie den egoistischen Zweck, der dieser Selbstverleugnung zu Grunde liegt, übersehen namentlich, dass die Menschen in der Praxis überhaupt gescheuter sind, als die Theologen auf der Kanzel und die Professoren auf dem Katheder, und darum auch in der Religion nicht einer Philosophie über die Religion, sondern ihrem Vernunftinstinkt folgen, der sie vor dem Unsinn der religiösen Selbstverneinung bewahrt, und selbst da, wo sie diesem Unsinn verfallen, noch einen menschlichen Sinn und Zweck derselben unterschiebt.

Warum verleugnet sich denn der Mensch in der Religion? um sich die Gunst seiner Götter, die ihm Alles gewähren, was er nur wünscht, zu erwerben. Durch die Strenge der Büssungen „kann man den Göttern trotzen, dass sie jede Bitte gewähren und selbst die Gedanken augenblicklich erfüllen.“ (Bohlen, Altes Indien I. B.) Der Mensch verneint sich also nicht, um sich zu verneinen, — solche Verneinung ist, wo sie stattfindet, purer religiöser Wahnsinn und Unsinn — er verneint sich, wo wenigstens der Mensch bei menschlichen Sinnen ist, um durch diese Verneinung sich zu bejahen. Die Verneinung ist nur eine Form, ein Mittel der Selbstbejahung, der Selbstliebe. Der Punkt, wo dieses in der Religion am deutlichsten zum Vorschein kommt, ist das Opfer.

Neunte Vorlesung.

Der Gegenstand, in dem es augenfällig ist, dass die Selbstverneinung in der Religion nur ein Mittel, nur eine indirecte Form und Weise der Selbstbejahung, ist das Opfer. Das Opfer ist eine Entäusserung eines für den Menschen werthvollen Gutes. Da aber das höchste und werthvollste Gut in den Augen des Menschen das Leben ist, da man dem Höchsten auch nur das Höchste opfern, nur damit ihn ehren kann, so ist das Opfer, wo der ihm zu Grunde liegende Begriff vollständig realisirt wird, die Verneinung, die Vernichtung eines lebendigen Wesens und zwar da das höchste lebendige Wesen der Mensch ist, die Verneinung des Menschen. Wir haben hieran, abgesehen von dem gleich zu erörternden Zweck des Menschenopfers, abermals den Beweis, dass dem Menschen nichts über das Leben geht, dass das Leben auf gleicher Rangstufe mit den Göttern steht; denn dem Opfer liegt, im Allgemeinen wenigstens, das Gleich und Gleich gesellt sich gern, zu Grunde; man bringt den Göttern nur dar, was ihres Sinnes, ihres Gleichen; der Mensch opfert daher das Leben nur den Göttern, weil in den Augen der Götter wie der Menschen das Leben das höchste, köstlichste, ja göttlichste Gut, ein Opfer also ist, welchem die Götter nicht widerstehen können, welches den Willen der Götter dem des Menschen unterwirft.

Die Verneinung oder Vernichtung des Opfers ist nun aber keine Verneinung in's Blaue hinein; sie hat vielmehr einen sehr bestimmten, egoistischen Zweck und Grund. Der Mensch opfert nur den Menschen — das höchste Wesen, um

für in seinem Sinne höchstes Glück zu danken oder höchstes Unglück — sei es nun ein wirkliches oder voraussichtliches — von sich abzuwenden, denn das Versöhnungsopfer hat keinen selbständigen Zweck und Sinn; man versöhnt sich ja nur deswegen mit den Göttern, weil sie eben die Wesen, von welchen alles Glück und Unglück abhängt, so dass den Zorn der Götter abwenden nichts Anderes heisst, als das Unglück von sich abwenden, die Gunst oder Gnade der Götter erwerben nichts Anderes heisst, als alles Gute und Wünschenswerthe erwerben. Nun einige Beispiele, um sowohl die Thatsache, als den angegebenen Sinn des Menschenopfers zu bestätigen. Ich beginne mit den Deutschen und den uns am nächsten verwandten Stämmen, ob es gleich gerade die Germanen sind, welchen die deutschen Gelehrten die lindeste Art der Menschenopfer andichten. Sie sagen nämlich, die Menschenopfer seien bei ihnen nur Hinrichtungen von Verbrechern gewesen, also Bestrafungs- und zugleich Versöhnungsopfer für die durch die Verbrechen beleidigten Götter. Die übrigen Menschenopfer seien nur durch Missverstand und Ausartung entstanden. Allein auch angenommen — denn ein Beweis dafür ist nicht da — dass ursprünglich nur Verbrecher geopfert wurden: von einem solchen rohen Gotte, von einem Gotte, der sich an den Martern eines Verbrechers ergötzt, von einem „Galgenfürsten“, wie Odhin heisst, lassen sich auch noch ganz andere Rohheiten und Menschenopfer erwarten. Der Grund, warum die Deutschen, die doch selbst bis auf den heutigen Tag noch eine tüchtige Portion barbarischer Rohheit unter dem Heiligenschein des christlichen Glaubens in sich bergen, eine Ausnahme von den übrigen Völkern gemacht haben sollen, liegt daher nur in dem patriotischen Egoismus der deutschen Gelehrten. Doch zur Sache. Nach einer norwegischen Sage war unter dem König Domald „Theuerung und Hungersnoth in Schweden. Da opferten die Landesbewohner viele Ochsen, aber es half nichts. Die Schweden beschlossen den König dem Odhin für Wiederkehr der Fruchtbarkeit und guten Zeit zu opfern. Sie schlachteten und opferten ihn und strichen sein Blut an alle

Wände und Stühle in des Abgotts Hause und da ward seitdem bessere Zeit im Lande." „Die meisten Menschen kosteten die Opfer in Folge der Gelübde um Sieg beim Beginn eines Kriegs. Den Gothen und Scandinaviern überhaupt war das schönste Opfer der Mensch, welchen sie im Krieg zuerst fingen. Die Sachsen, Franken, Heruler glaubten auch, dass Menschenopfer ihre Götter besänftigten. Die Sachsen brachten ihre Schlachtopfer den Göttern durch martervolle peinliche Strafen dar, sowie auch die Thuliter (Scandinavier) die ersten Kriegsgefangenen durch ausgesuchte Todesart dem Kriegsgott opferten." (F. Wachter in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, Artikel Opfer.) Die Gallier opferten, wie Cäsar erzählt, wenn sie an schweren Krankheiten litten oder sich in Kriegsgefahren befanden, Menschen, in dem Glauben, dass die Götter nur dadurch versöhnt würden, wenn für das Leben eines Menschen das Leben eines anderen dargebracht würde Auch unsere östlichen Nachbarn, z. B. „die Esthen brachten den schrecklichen Göttern Menschenopfer dar. Die Menschenopfer wurden von Kaufleuten eingehandelt und wohl untersucht, ob sie keinen Leibesfehler hatten, was sie zum Opfern untauglich machte". (K. Eckermann: Lehrbuch der Religionsgeschichte. IV. Bd. Religion des Tschudischen Stammes.) Und die Slaven, wenigstens die an der Ostsee, opferten ihrer Hauptgottheit dem Swantowit „alljährlich und sonst bei ausserordentlichen Gelegenheiten einen Christen, weil der Priester, der das Opfer vollzog, sagte, dass er und die übrigen slavischen Götter durch Christenblut vorzüglich erfreut würden". (Wachter am angef. Ort.) Selbst auch die Römer und Griechen besudelten sich mit dem Blut religiöser Menschenopfer. So opferte z. B. vor der Schlacht bei Salamis, wie Plutarch erzählt, Themistokles, jedoch nur mit Widerstreben, nur gezwungen durch den Wahrsager Euphranditos, der nur auf dieses Opfer Sieg und Glück den Griechen verhiess, drei vornehme persische Jünglinge dem Bacchos Oinestes. Und in Rom wurden selbst noch zur Zeit Plinius des älteren mehrere Gefangene auf dem Ochsenmarkt lebendig begraben. Die Morgenländer opferten den Göttern selbst ihre eigenen

Töchter und Söhne — also die Wesen, für deren Leben man sonst, wie Justinus bei Gelegenheit der karthagischen Menschenopfer bemerkt, am meisten zu den Göttern fleht. Selbst die Israeliten „vergossen unschuldiges Blut", wie es in der Bibel heisst, „das Blut ihrer Söhne und Töchter, die sie opferten den Götzen Kanaans". Aber nicht nur den Götzen, auch dem Herrn selbst opferte Jephthah seine Tochter, zwar nur in Folge eines unbesonnenen, verhängnissvollen Gelübdes, dass er, wenn er siegen würde, alles Das zum Brandopfer opfern wolle, was aus der Hausthür zuerst ihm entgegenkomme; und unglücklicher Weise war es sein eigenes Kind, seine Tochter, die ihm zuerst begegnete; aber wie hätte er, wie schon viele Gelehrte hinlänglich bemerkten, auf den Gedanken kommen können, seine Tochter zu opfern, wenn das Menschenopfer verpönt gewesen wäre? Unter allen religiösen Menschenschindern und Menschenschlächtern zeichneten sich jedoch die alten Mexikaner durch die Grausamkeit und Unzahl ihrer Menschenopfer aus, deren oft an einem Tage fünf, ja zwanzig Tausend gefallen sein sollen.

Wie fast aller religiöse Unsinn und Greuel des Alterthums sich bis auf die neueste Zeit erhalten hat, so auch das blutige Menschenopfer. So fand man, wie in den Anmerkungen zu „Hindu Gesetzbuch" erzählt wird, im Jahre 1791 in einem Tempel des Djos oder Sivas eines Morgens einen enthaupteten Harri, d. i. Einen von der niedrigsten Kaste, den man zur Abwendung eines grossen Unglücks hingerichtet hatte. Und gewisse wilde Mahrattenstämme nähren und mästen sogar die schönsten Knaben und Mädchen wie Schlachtthiere, um sie bei besonderen Festen zu opfern. Selbst die so sentimentalen, für das Leben der Insekten zärtlichst besorgten Inder stürzen in Zeiten grossen Unglücks, wie Krieg und Hungersnoth, die vornehmsten Brahminen von den Pagoden herunter, um dadurch den Zorn der Götter zu versöhnen. „In Tonkin (in Hinterindien) tödtet man jährlich," wie Meiners in seiner Allgem. Geschichte der Religionen aus Reisebeschreibungen anführt, „Kinder durch Gift, damit die Götter die Felder segnen und eine reiche Ernte schenken mögen oder man haut Eins

der Kinder in der Mitte durch, um die Götter zu besänftigen oder zu bewegen, dass sie den übrigen nicht schaden wollen. In Laos baut man sogar den Göttern keinen Tempel, ohne die zuerst Vorübergehenden in die Fundamente zu legen und dadurch den Grund und Boden gleichsam zu heiligen". „Unter manchen Negervölkern opfert man noch jetzt viele Hunderte und Tausende von Gefangenen in dem Wahn, dass man durch solche Opfer am sichersten sich die Gnade der Götter und dadurch den Sieg über die Feinde verschaffen könne. In anderen Gegenden Afrikas schlachtet man bald Kinder, bald erwachsene Menschen, um dadurch die Wiederherstellung kranker Könige oder die Verlängerung ihres Lebens zu erhalten". (Meiners.) Die Khands in Gondvana, ein neuentdeckter Stamm der Ureinwohner Indiens, opfern, wie im Ausland Jahrgang 1849 berichtet wird, ihrem obersten Gott, dem Erdgott Bera Pennu, von welchem ihrem Glauben nach das Gedeihen der Menschen, Thiere und Felder abhängt, regelmässig jährlich Menschen, ausserdem noch in Unglücksfällen, wie wenn z. B. ein Kind von einem Tiger zerrissen wird, um die zornigen Götter zu versöhnen. Auch die Südseeinsulaner waren bis auf die neueste Zeit Menschenopferer und sind es zum Theil noch.

Die christliche Religion wird gewöhnlich deswegen gerühmt, dass sie die Menschenopfer abgeschafft. Sie hat aber an die Stelle der blutigen Menschenopfer nur Opfer anderer Art — an die Stelle des körperlichen Menschenopfers das psychische, geistige Menschenopfer gesetzt, das Menschenopfer, welches zwar nicht dem sinnlichen Scheine, aber der That und Wahrheit nach ein Menschenopfer ist.[7] Leute, die sich daher nur an den Schein halten, glauben, dass die christliche Religion etwas wesentlich Verschiedenes von der heidnischen Religion in die Welt gesetzt hat, aber es ist nur Schein. Ein Beispiel: Die christliche Kirche hat die Selbstentmannung verworfen, obwohl selbst dieser in der Bibel, sei es nun wirklich oder scheinbar, das Wort geredet wird; wenigstens hat der grosse Kirchenvater Origenes, der gewiss ebenso gelehrt war, wie die jetzigen Herren Theologen, sie

so verstanden, dass er sich für verpflichtet erachtete, sich selbst zu entmannen; die christliche Kirche und Religion, sage ich, hat die körperliche Selbstentmannung der heidnischen Religion auf's strengste verboten, aber auch die geistige? Mit Nichten. Sie hat der moralischen, geistigen, psychischen Selbstentmannung zu jeder Zeit das Wort geredet. Selbst Luther setzt noch den ehelosen Stand über den ehelichen. Was ist aber für ein Unterschied zwischen der körperlichen und geistigen Vernichtung eines Organes? Keiner; dort nehme ich einem Organe seine körperliche, anatomische, hier seine seelische Existenz und Bedeutung. Ob ich aber ein Organ nicht habe, oder es nicht zu der von der Natur bestimmten Verrichtung gebrauche, ob ich es leiblich oder geistig tödte, ist ganz Eins. Dieser Unterschied zwischen der heidnischen und christlichen Selbstentmannung ist aber der Unterschied zwischen dem heidnischen und christlichen Menschenopfer überhaupt. Die christliche Religion hat allerdings keine körperlichen, anatomischen, aber sie hat genug psychische Menschenopfer auf ihrem Gewissen. — Wo einmal ein abstractes, vom wirklichen Wesen unterschiedenes Wesen dem Menschen als Ideal vorschwebt, wie sollte da der Mensch nicht Alles von sich verbannen, von sich abzustreifen suchen, was diesem seinem Ziel, seinem Ideale widerstrebt! Einem Gott, der kein sinnliches Wesen ist, opfert auch nothwendig der Mensch seine Sinnlichkeit; denn ein Gott ist, wie wir später noch besonders entwickeln werden, nichts Anderes, als das Ziel, das Ideal des Menschen. Ein Gott, der nicht mehr ein moralisches, praktisches Vorbild des Menschen, der nicht ist, was der Mensch selbst sein soll und will, ist nur ein Namensgott. Kurz, die christliche Religion wie sie sich überhaupt — versteht sich als Religion, d. h. auf theologischem Glauben beruhende Religion — nicht dem Princip nach von den anderen Religionen unterscheidet, so auch nicht in diesem Punkt. Wie das Christenthum an die Stelle des sichtbaren, sinnlichen, körperlichen Gottes den unsichtbaren, so hat sie auch an die Stelle des sichtbaren, handgreiflichen Menschenopfers das unsichtbare, unsinnliche, aber nichts desto weniger wirkliche Menschenopfer gesetzt.

Aus den angeführten Beispielen sehen wir, dass selbst die an sich unsinnigste und schrecklichste Verneinung des Menschen, der religiöse Mord, einen menschlichen oder egoistischen Zweck hat. Selbst auch da, wo der Mensch die religiöse Menschentödtung nicht an Anderen, sondern an sich selbst vollzieht, wo er alle irdischen Güter aufgiebt, alle sinnlichen und menschlichen Freuden verwirft, ist diese Verwerfung nur das Mittel, die himmlische oder göttliche Seligkeit zu erwerben und zu geniessen. So bei den Christen. Der Christ opfert, verneint sich nur, um die Seligkeit zu erwerben. Er opfert sich Gott, heisst: er opfert alle irdischen, vergänglichen Freuden, weil sie dem supranaturalistischen Sinn des Christen nicht genug thun, dem himmlischen Freudenreich auf. So auch die Inder. So heisst es z. B. in Menu's Gesetzbuch: „Wenn der Brahmine alle sinnlichen Vergnügungen zu scheuen anfängt, dann gelangt er zu einer Glückseligkeit in dieser Welt, welche auch nach dem Tode fortdauern wird". „Wenn ein Brahmine seinen Körper . . . . . unvermerkt zerrüttet hat und gleichgiltig gegen Kummer und Furcht geworden ist, so wird er in dem göttlichen Wesen höchst erhaben werden". Eins mit Gott, selbst Gott zu werden, ist also das Streben des Brahminen bei seinen Entsagungen und Selbstverneinungen; aber diese phantastische Selbstentäusserung ist zugleich mit dem höchsten Selbstgefühl, der höchsten Selbstbefriedigung verbunden. Die Brahminen sind die hochmüthigsten Menschen unter der Sonne, sie sind sich die irdischen Götter, vor denen alle anderen Menschen Nichts sind. Die religiöse Demuth, die Demuth vor Gott entschädigt sich überhaupt immer durch den geistlichen Hochmuth gegen die Menschen. Selbst schon die Absonderung von den Sinnen, das nichts Sehen, nichts Fühlen, nichts Riechen, was der Inder erstrebt, ist mit phantastischer Wohllust verbunden. In Bernier's Memoiren heisst es von den Brahminen: „Sie versinken so tief in Entzückungen, dass sie viele Stunden lang fühllos sind, während dieser Zeit sehen sie, wie sie vorgeben, Gott selbst wie ein glänzendes, unbeschreibliches Licht mit der Empfindung der unaussprechlichsten Wonne und einer gänzlichen

Verachtung und Absonderung von der Welt. Dies hörte ich von einem derselben, welcher behauptete, dass er sich in dieses Entzücken versetzen könne, wenn er wolle". Bekannt ist es überhaupt, wie nahe religiöse Grausamkeit und Wohllust mit einander verwandt sind. Wenn nun aber schon aus den höchsten Formen des Opfers der menschliche Egoismus als der Zweck desselben hervorleuchtet, so tritt dieser noch mehr bei den niederen Formen des Opfers vor die Augen. „Die Fischer- und Jägervölker in Amerika, Sibirien und Afrika opfern etwas von der erlangten Beute den Göttern oder den Geistern der getödteten Thiere; aber sie opfern gewöhnlich nur in der Noth, so auf gefahrvollen Wegen und Strömen ganze Thiere. Die Kamtschadalen bringen den Göttern gewöhnlich von gefangenen Fischen nur die Köpfe und Schwänze, welche sie selbst nicht geniessen.* Die alten Slaven warfen nur die schlechtesten Theile der Opferthiere ins Feuer. Das Beste verzehrten sie entweder selbst oder gaben es den Priestern. Alle tartarische und mongolische Horden in Sibirien, in den Statthalterschaften Orenburg, Kasan und Astrachan geben den Göttern von den Thieren, die sie opfern, diese mögen nun in Pferden und Kühen oder Schafen und Rennthieren bestehen, entweder nichts als die Knochen und Hörner oder höchstens neben den Knochen und Hörnern noch die Köpfe oder die Nase und Ohren, die Füsse und Gedärme. Die Neger in Afrika lassen den Göttern auch nichts weiter zukommen, als die Häute und Hörner". (Meiners a. a. O.) Die classischen Völker, die Römer und Griechen hatten zwar *Holokausta*, d. h. Opfer, bei welchen nach Abzug der Haut das ganze Opferthier den Göttern zu Ehren verbrannt wurde; aber gewöhnlich gab man den Göttern nur einen Theil, die besten Bissen verzehrte man selbst. Bekannt ist die, jedoch verschieden erklärte, Stelle bei Hesiod, wo es heisst, dass der listige Prometheus die Menschen gelehrt habe, das Fleisch der Opferthiere für sich zu behalten, den

* Nach Stephan Krascheninnikow's Beschreibung von Kamtschatka sind jedoch das vornehmste Opfer bei den Kamtschadalen Lumpen, die auf einen Pfahl gesteckt werden.

Göttern aber nur die Knochen zu opfern. Im Widerspruch mit dieser Kargheit der Opfer stehen scheinbar die verschwenderischen Opfer, welche zu gewissen Zeiten die Griechen und Römer ihren Göttern brachten. So opferte Alexander nach dem Siege über die Lakedämonier eine Hekatombe und seine Mutter Olympias gewöhnlich 1000 Ochsen. Ebenso opferten die Römer, um zu siegen oder nach erhaltenem Siege, Hunderte von Ochsen oder Alles, was im Frühling von Kälbern und Lämmern, Ziegen und Schweinen geboren wurde. Nach dem Tode des Tiberius freuten sich die Römer über ihren neuen Beherrscher so sehr, dass sie sogar, wie Suetonius erzählt, in den ersten drei Monaten der Regierung des Caligula über 160,000 Stück Vieh opferten. Meiners macht in seiner angeführten Schrift zu diesen splendiden Opfern die Bemerkung: „es mache den Griechen und Römern keine Ehre, dass sie alle übrigen bekannten Völker in zahlreichen Opfern übertrafen, und noch weniger, dass die grösste Verschwendung in Opfern vorzüglich in die Zeit fiel, wo die Griechen und Römer am meisten Kunst und Wissenschaft besassen“. Höchst charakteristisch für die Richtung, welche die Philosophie in neuerer Zeit genommen, bemerkt ein Philosoph aus der Hegel'schen Schule in seiner „Naturreligion“ zu dieser Aeusserung Meiners: „aber es macht auch Meiners wenig Ehre, nicht eingesehen zu haben, dass eine Hekatombe, eine solche Entäusserung des eigenen Besitzes, eine solche Gleichgiltigkeit gegen den Nutzen eine der Gottheit, wie des Menschen höchst würdige Festlichkeit ist“. Ja! eine höchst würdige Festlichkeit im Sinne der modernen spiritualistischen Auffassung der Religion, welche den Sinn der Religion nur in ihrem Unsinn findet, und es daher für des Menschen würdiger erklärt, Hunderte und Tausende von Ochsen den nichts bedürfenden Göttern zu opfern, als zum Besten der bedürftigen Menschen zu verwenden.

Aber selbst diese Opfer, die der religiöse Aristokratismus und Sybaritismus zu seinen Gunsten anführt, bestätigen die von mir entwickelte Ansicht. Was ich über das Gefühl der Noth und das Gefühl der Freude über die Erlösung aus

der Noth angeführt, das erklärt auch vollständig die verschiedenen Erscheinungen der Opfer. Grosse Furcht, grosse Freude bringt auch grosse Opfer; beide Affecte sind maasslos, transcedent, überschwänglich; beide Affecte daher auch die psychologischen Ursachen der überschwänglichen Wesen, der Götter. Maasslose Opfer finden nur statt in Zuständen maassloser Furcht und Freude. Nicht den Göttern im Olymp, nicht ausser- und übermenschlichen Wesen; nein! nur den Affecten der Furcht und Freude opferten die Griechen und Römer Hekatomben. Im gewöhnlichen Lauf der Dinge, wo der Mensch auch nicht über den gewöhnlichen gemeinen Egoismus sich erhebt, da bringt er auch nur egoistische Opfer im Sinne des gewöhnlichsten Egoismus; aber in ausserordentlichen Momenten und eben deswegen aussergewöhnlichen, nicht alltäglichen Affecten bringt er auch ausserordentliche Opfer.[8] In der Furcht verspricht der Mensch Alles, was er besitzt; im Taumel der Freude, wenigstens im ersten Taumel, so lange er noch nicht in das gewöhnliche Gleis des alltäglichen Egoismus eingetreten, erfüllt er dieses Versprechen. Furcht und Freude sind communistische Affecte, aber Communisten aus Egoismus. Die geizigen und schmutzigen Opfer unterscheiden sich daher nicht dem Princip nach von den liberalen und splendiden Opfern. Uebrigens ist hiermit allerdings nicht der Unterschied zwischen den Hekatomben, welche die Griechen, und den Fischschwänzen, Hörnern, Klauen und Knochen, welche die uncultivirten Völker den Göttern opfern, erschöpft. So unterschieden die Menschen, so unterschieden sind auch ihre Religionen und so unterschieden ihre Religionen, so unterschieden ihre Opfer. Der Mensch befriedigt in der Religion keine anderen Wesen; er befriedigt in ihr sein eigenes Wesen. Der ungebildete Mensch hat keine anderen als Unterleibs-Bedürfnisse und Interessen; sein wahrer Gott ist sein Magen. Für die falschen, scheinbaren Götter, für die Götter, die nur in seiner Einbildung existiren, hat er daher nichts, als was sein Magen übrig lässt — Fischschwänze und Fischköpfe, Hörner, Häute und Knochen. Der gebildete Mensch hat dagegen ästhetische Wünsche und Be-

dürfnisse; er will nicht Alles ohne Unterschied, was nur immer seinen Magen füllt und seinen Hunger stillt, essen; er will Auserlesenes essen; er will überdies Angenehmes riechen, sehen, hören; kurz er hat Kunstsinn. Ein Volk, welches daher zu seinen Göttern die Kunstsinne hat, hat natürlich auch kunstsinnige Opfer, Opfer, die Augen und Ohren wohlgefallen. Oder ein luxuriöses Volk hat auch luxuriöse Opfer. So weit die Sinne eines Volkes reichen, so weit reichen auch seine Götter. Wo sich der Sinn, der Blick des Menschen nicht bis zu den Sternen erhebt, da hat er auch keine himmlischen Körper zu seinen Göttern, und wo der Mensch, wie die Ostjaken und Samojeden, selbst Aeser ohne Ekel isst, todte Wallfische mit Appetit geniesst, da sind auch seine Götter abgeschmackte, unästhetische, ekelhafte Götzen. Wenn man daher die Hekatomben der Griechen und Römer in diesem, die Religion in den Menschen auflösenden Sinne, wenn man sie als Opfer betrachtet, welche sie ihren eigenen Sinnen darbrachten, so kann man es allerdings ihnen als Ehre anrechnen, dass sie nicht blos dem gemeinen Eigennutz und Nützlichkeitsinteresse huldigten.

Wir haben bisher nur das eigentliche religiöse Opfer betrachtet; die Geschichte der Religion stellt uns aber auch noch andere Opfer vor, die wir im Unterschiede von den eigentlichen religiösen moralische nennen können. Es sind dies die freiwilligen Selbstaufopferungen zum Besten anderer Menschen, zum Besten des Staats, des Vaterlandes. Der Mensch bringt sich hier den Göttern zwar auch als Opfer dar, um ihren Zorn zu beschwichtigen, aber das diese Opfer Bezeichnende ist doch der moralische oder patriotische Heldenmuth. So opferten z. B. bei den Römern die beiden Decier sich für ihr Vaterland auf, bei den Karthagern die beiden Philänen, die bei einer Grenzstreitigkeit zwischen Karthago und Kyrene sich lebendig begraben liessen, — so wird wenigstens erzählt — und dadurch dem karthagischen Gebiete grossen Zuwachs verschafften, desgleichen der Suffete Hamilkar, der sich zur Sühnung der Götter in die Flammen stürzte, dafür aber wie die beiden Philänen von den Kar-

thagern göttlich verehrt wurde, bei den Griechen Sperthias, Kodrus, der fabelhafte Menökeus. Aber diese Opfer rechtfertigen am wenigsten die Vorstellung jener supranaturalistischen, phantastischen Verneinung des Menschen, welche die religiösen und speculativen Absolutisten zum Wesen der Religion machen; denn gerade diese Selbstverleugnungen haben ja augenfällig zu ihrem Inhalt und Zweck die Bejahung menschlicher Zwecke und Wünsche, nur dass hier die Verneinung und die Bejahung, das Opfer und der Egoismus an verschiedene Personen fallen. Aber die Personen, für die ich mich opfere, sind ja meine Mitbürger, meine Landsleute. Ich habe dasselbe Interesse wie sie; es ist mein eigener Wunsch, dass mein Vaterland gerettet werde. Ich opfere daher keinem fremden, von mir unterschiedenen theologischen Wesen, ich opfere meinem eigenen Wesen, meinen eigenen Wünschen, meinem eigenen Willen, mein Vaterland errettet zu wissen, mein Leben auf. So wie die wahren Götter, denen die Griechen und Römer ihre prachtvollen Opfer darbrachten, nicht die Götter ausser dem Menschen waren, sondern ihre kunstgebildeten Sinne, ihr ästhetischer Geschmack, ihr Luxus, ihre Liebe zu Schauspielen, so ist auch die wahre Gottheit, der ein Kodrus, ein Decius, ein Hamilkar, die Philänen sich opferten, einzig die Vaterlandsliebe gewesen; aber die Vaterlandsliebe schliesst nicht die Selbstliebe aus; mein eigenes Wohl und Wehe ist mit dem Wohl und Wehe desselben innigst verbunden. Daher durfte, wie Herodot erzählt, bei den Persern der Opfernde nicht blos für sich Gutes erbitten, sondern „für alle Perser, denn unter allen Persern ist ja auch er". Wenn ich also auch nur für mein Vaterland bitte, so bitte ich doch zugleich auch für mich; denn in normalen Zuständen ist ja mein und der Anderen Wohl innigst verbunden.

Nur in ausserordentlichen Unglücksfällen muss sich der Einzelne dem Allgemeinen, d. h. der Majorität opfern. Aber es ist eine Thorheit, den ausserordentlichen, abnormen Fall zur Norm zu machen, die Selbstverleugnung zum unbedingten, universellen Princip und Gesetz zu machen; als wäre das Allgemeine und Einzelne etwas wesentlich Verschiedenes, als

bestünde das Allgemeine nicht eben selbst aus den Einzelnen, als ginge daher nicht der Staat, die Gemeinschaft der Menschen zu Grunde, wenn jeder Mensch die Forderung der speculativen, religiösen und politischen Absolutisten, die Forderung der Selbstverneinung, Selbstentleibung an sich erfüllte. Nur der Egoismus ist es, der die Staaten zusammenhält; nur da lösen die Staaten sich auf, wo der Egoismus eines Standes, einer Klasse oder Einzelner den Egoismus anderer Menschen, anderer Stände nicht als gleichberechtigt anerkennt. Selbst wo ich aber meine Liebe über die Schranken meines Vaterlandes auf die Menschen überhaupt ausdehne, selbst von der allgemeinen Menschenliebe ist nicht die Selbstliebe ausgeschlossen; denn ich liebe ja in den Menschen mein Wesen, mein Geschlecht; sie sind ja Fleisch von meinem Fleisch und Blut von meinem Blute. Ist nun aber die Selbstliebe ein von jeder Liebe unzertrennliches, überhaupt ein nothwendiges, unaufhebbares, universelles Gesetz und Princip, so muss dieses auch die Religion bestätigen. Und sie bestätigt es auch wirklich auf jedem Blatte ihrer Geschichte. Ueberall, wo der Mensch den menschlichen Egoismus in dem entwickelten Sinn bekämpft, sei es nun in der Religion oder Philosophie oder Politik, verfällt er in puren Unsinn und Wahnsinn; denn der Sinn, der allen menschlichen Trieben, Bestrebungen, Handlungen zu Grunde liegt, ist die Befriedigung des menschlichen Wesens, die Befriedigung des menschlichen Egoismus.

Zehnte Vorlesung.

Der Gegenstand der bisherigen Vorlesungen und der ihnen zu Grunde gelegten Paragraphen war, dass der im Menschen liegende Grund und Ursprung der Religion das Abhängigkeitsgefühl, der Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühles aber, so lange dieses noch nicht durch hyperphysische Speculation und Reflexion verfälscht ist, die Natur ist; denn in der Natur leben, weben und sind wir; sie ist das den Menschen Umfassende; sie ist es, durch deren Hinwegnahme auch seine eigene Existenz aufgehoben wird; sie ist es, durch die er besteht, von der er in allem seinem Thun und Treiben, bei allen seinen Tritten und Schritten abhängt. Den Menschen von der Natur losreissen, ist ebensoviel als wenn man das Auge vom Lichte, die Lunge von der Luft, den Magen von den Nahrungsmitteln absondern und zu einem für sich selbst bestehenden Wesen machen wollte. Das aber, wovon der Mensch abhängt, was die Macht über Tod und Leben, die Quelle der Furcht und Freude ist, das ist und heisst der Gott des Menschen. Das Abhängigkeitsgefühl führte uns aber auf Grund der Thatsache, dass der Mensch die Natur, überhaupt einen Gott nur verehrt wegen seiner Wohlthätigkeit oder, wenn auch wegen seiner Schädlichkeit und Schrecklichkeit, doch nur deswegen, um diese seine Schädlichkeit von sich abzuwenden, auf den Egoismus als den letzten verborgenen Grund der Religion. Zur Beseitigung von Missverständnissen und zur tieferen Begründung dieses Gegenstandes noch Dieses. Das Abhängigkeitsgefühl scheint dem Egoismus zu widersprechen; denn im Egoismus unterordne ich den

Gegenstand mir, im Abhängigkeitsgefühl aber mich dem Gegenstand; im Egoismus fühle ich mich als etwas Gewichtiges, Bedeutendes, aber im Abhängigkeitsgefühl empfinde ich ja meine Nichtigkeit vor einem Mächtigeren. Aber untersuchen wir nur die Furcht, die der äusserste Grad und Ausdruck des Abhängigkeitsgefühles ist! Warum fürchtet der Sclave seinen Herrn, warum der Naturmensch den Gott des Donners und Blitzes? Weil der Herr das Leben des Sclaven, der Donnergott das Leben des Menschen überhaupt in seinen Händen hat. Was fürchtet er also? Den Verlust seines Lebens. Er fürchtet sich nur aus Egoismus, aus Liebe zu sich selbst, zu seinem Leben. Wo kein Egoismus, ist auch kein Abhängigkeitsgefühl. Wem das Leben gleichgiltig, nichts ist, dem ist auch Das nichts, wovon dasselbe abhängig; er fürchtet und erwartet nichts davon, es ist daher in seiner Gleichgiltigkeit kein Anhalts- und Anknüpfungspunkt für das Abhängigkeitsgefühl gegeben. Wenn ich z. B. die freie Bewegung liebe, so fühle ich mich abhängig von dem, der sie mir nehmen oder geben, der mich einsperren oder ins Freie gehen lassen kann, denn ich möchte oft spaziren gehen, kann es aber nicht, weil ein mächtigeres Wesen mir es wehrt; bin ich aber gleichgiltig, ob ich eingesperrt oder frei, auf meiner Stube oder im Freien bin, so fühle ich mich nicht abhängig von dem der mich einsperrt, denn er übt weder durch die Erlaubniss, noch das Verbot der freien Bewegung eine erfreuliche oder erschreckliche, also keine das Abhängigkeitsgefühl in mir erzeugende Macht über mich aus, weil der Trieb zum Spazirengehen keine Macht in mir ist. Die äussere Macht setzt also voraus eine innere, psychische Macht, ein egoistisches Motiv und Interesse, ohne welches sie nichts für mich ist, keine Macht auf mich ausübt, kein Abhängigkeitsgefühl mir einflösst. Die Abhängigkeit von einem anderen Wesen ist in Wahrheit nur die Abhängigkeit von meinem eigenen Wesen, von meinen eigenen Trieben, Wünschen und Interessen. Das Abhängigkeitsgefühl ist daher nichts Anderes als ein indirectes, oder verkehrtes oder negatives Selbstgefühl, kein unmittelbares allerdings, aber ein durch

den Gegenstand, von dem ich mich abhängig fühle, vermitteltes Selbstgefühl.

Abhängig bin ich ja nur von den Wesen, die ich bedarf zum Behufe meiner Existenz, ohne die ich nicht kann, was ich können will, die die Macht haben, mir zu gewähren, was ich wünsche, was ich bedarf, aber nicht selbst die Macht habe, mir zu gewähren. Wo kein Bedürfniss, ist kein Abhängigkeitsgefühl; bedürfte der Mensch die Natur nicht zu seiner Existenz, so würde er sich nicht von ihr abhängig fühlen, so würde er sie folglich auch nicht zum Gegenstande religiöser Verehrung machen. Und je mehr ich einen Gegenstand bedarf, desto abhängiger fühle ich mich von ihm, desto mehr Macht hat er über mich; aber diese Macht des Gegenstandes ist selbst eine abgeleitete, eine Folge von der Macht meines Bedürfnisses. Das Bedürfniss ist ebenso der Knecht wie der Herr seines Gegenstandes, ebenso demüthig, als hoch- oder übermüthig; es bedarf den Gegenstand, es ist unglücklich ohne ihn; darin liegt seine Unterthänigkeit, seine Hingebung, seine Selbstlosigkeit; aber es bedarf ihn, um sich an ihm zu befriedigen, um ihn zu geniessen, um ihn zu seinem Besten zu verwenden; darin liegt seine Herrschsucht oder sein Egoismus. Diese widersprechenden oder entgegengesetzten Eigenschaften hat auch das Abhängigkeitsgefühl an sich, denn dieses ist nichts Anderes, als das zum Bewusstsein oder Gefühl gekommene Bedürfniss eines Gegenstandes. So ist der Hunger nichts als das mir zum Gefühl und darum zum Bewusstsein kommende Nahrungsbedürfniss meines Magens; nichts Anderes also, als das Gefühl meiner Abhängigkeit von Nahrungsmitteln. Aus dieser amphibolischen, d. i. zweideutigen und wirklich zweiseitigen Natur des Abhängigkeitsgefühls erklärt sich auch die Thatsache, über die man sich so oft verwundert hat, weil man sich keinen vernünftigen Erklärungsgrund davon hat angeben können, dass die Menschen Thiere und Pflanzen, die sie doch vernichteten, verzehrten, religiös verehren konnten.* Das Bedürfniss, das mich nöthigt, einen

* Und doch essen die Christen selbst ihren Gott.

Gegenstand zu verzehren, hat ja das Doppelte in sich, dass es mich ebenso dem Gegenstande wie den Gegenstand mir unterwirft, dass es also ebenso religiös wie irreligiös ist. Oder wenn wir das Bedürfniss in seine Bestandtheile, seine Momente, wie die modernen Philosophen sagen, zergliedern, so haben wir in ihm den Mangel und den Genuss eines Gegenstandes; denn zum Bedürfniss des Gegenstandes gehört ja der Genuss desselben, das Bedürfniss ist ja nichts als das Bedürfniss des Genusses. Der Genuss des Gegenstandes ist nun allerdings frivol oder kann wenigstens so aufgefasst werden, indem ich hier den Gegenstand verzehre, aber das Bedürfniss, d. h. das Mangelgefühl, die Sehnsucht des Verlangens, das Gefühl der Abhängigkeit von dem Gegenstand ist religiös, demüthig, phantastisch, vergötternd. So lange Etwas ja nur Gegenstand des Verlangens, ist es mir das Höchste, schmückt die Phantasie es mit den glänzendsten Farben aus, erhebt es mein Bedürfniss bis in den siebenten Himmel; so bald ich es aber habe, geniesse, verliert es als ein Gegenwärtiges alle religiösen Reize und Illusionen, wird es etwas Gemeines; daher die gemeine Erfahrung, dass alle, wenigstens rohsinnlichen, d. h. nur augenblicklichen Gefühlen und Eindrücken lebenden Menschen in der Noth, im Unglück, d. h. in den Momenten, wo sie Etwas bedürfen, hingebend, aufopfernd sind, Alles versprechen, aber so wie sie das Vermisste oder Gewünschte haben, undankbar, selbstsüchtig sind, Alles vergessen; daher der Spruch: Noth lehrt beten; daher die den Frommen so anstössige Erscheinung, dass die Menschen insgemein nur in Noth, Mangel, Unglück religiös sind.

Die Thatsache oder Erscheinung, dass die Menschen Dinge oder Wesen, die sie verzehren, als religiöse Gegenstände verehren, ist daher so wenig eine seltsame und verwundersame, dass sie vielmehr die Natur des religiösen Abhängigkeitsgefühles uns nach seinen beiden entgegengesetzten Seiten klar und offen vor die Augen stellt. Der Unterschied zwischen dem christlichen und heidnischen Abhängigkeitsgefühl ist nur der Unterschied zwischen den Gegenständen desselben, der

Unterschied, dass der Gegenstand des heidnischen ein bestimmter, wirklicher, sinnlicher, der Gegenstand des christlichen — abgesehen von dem fleischgewordenen, essbaren Gott — ein unbeschränkter, allgemeiner, nur gedachter oder vorgestellter, daher kein körperlich geniessbarer oder nutzbarer ist; aber gleichwohl ist er ein Gegenstand des Genusses, eben weil für den Christen ein Gegenstand des Bedürfnisses, des Abhängigkeitsgefühles, nur Gegenstand eines Genusses anderer Art, weil auch Gegenstand eines Bedürfnisses anderer Art; denn der Christ begehrt von seinem Gotte nicht das sogenannte zeitliche, sondern ewige Leben, befriedigt in ihm nicht ein unmittelbar sinnliches oder körperliches, sondern ein geistiges, gemüthliches Bedürfniss. „Wir gebrauchen oder benutzen", sagt der Kirchenvater Augustin in seiner Schrift vom Staate Gottes, „die Dinge, die wir nicht um ihret selbst willen, sondern um etwas Anderen willen verlangen und suchen, aber wir geniessen, was wir auf nichts Anderes beziehen, was durch sich selbst ergötzt. Das Irdische ist daher ein Gegenstand der Benützung, des *Usus*, das Ewige, Gott aber ein Gegenstand des *Fructus*, des Genusses." Aber wenn wir auch diesen Unterschied gelten lassen, ja ihn zum Unterscheidungsmerkmal des Heidenthums und Christenthums machen, so dass dort die Gegenstände der Religion, die Götter Gegenstände des Nutzens, des *Usus* sind, hier der Gegenstand nur ein Gegenstand des Genusses ist, so haben wir doch auch hier am Christenthum dieselben Erscheinungen, dieselben Gegensätze, die wir in der Natur des Bedürfnisses, des Abhängigkeitsgefühles aufzeigten, die aber den Christen nur in der Religion der Heiden, nicht in der ihrigen auffallen; denn der christliche Gott als Gegenstand des Genusses im Sinne der Augustin'schen Unterscheidung des Genusses von Benützung ist ebensogut ein Gegenstand des Egoismus, wie der Gegenstand des körperlichen Genusses bei den Heiden, der gleichwohl ein Gegenstand der Religion ist. Den Widerspruch, dass der Mensch als Gott verehrt, was er verzehrt, ein Widerspruch, der aber, wie eben gezeigt, dem christlichen Abhängigkeitsgefühl ebenfalls eigen, nur wegen der Natur seines Gegen-

standes nicht so augenfällig ist*, — diesen Widerspruch sprechen manche Völker auf eine wirklich höchst naive, ja rührende Weise aus. „Trage es uns nicht nach", sagten gewisse Nordamerikaner zu dem Bären, wenn sie einen erlegt hatten, „dass wir Dich getödtet haben. Du bist verständig und siehst ein, dass unsere Kinder Hunger haben. Sie lieben Dich und wollen Dich verzehren. Macht es Dir nicht Ehre, von den Kindern des grossen Capitäns verzehrt zu werden?" „Charlevoir erzählt von Anderen, bei welchen der, so einen Bären erlegt hat, dem todten Thiere eine brennende Pfeife ins Maul steckt, in den Kopf der Pfeife blässt, die Kehle des Bären mit Rauch füllt und dann bittet, dass der Bär das Geschehene nicht rächen möge. Während der Mahlzeit, an welcher man den Bären verzehrt, stellt man den mit allerlei Farben bemalten Kopf an einen erhabenen Platz, wo er die Anbetungen und Loblieder aller Gäste empfängt." (Meiners a. a. O.) Die alten Finnen sangen beim Zerstückeln des Bären folgendes Lied: „Du theures, überwundenes, schwerverwundetes Waldthier, bringe unseren Hütten Gesundheit und Raub, wie Du ihn liebst, hundertweis, und sorge, wenn du zu uns kommst, für unsere Bedürfnisse. . . . . . Ich will Dich immerfort ehren und Beute von Dir erwarten, damit ich mein gutes Bärenlied nicht vergessen dürfe." (Penannt, Arktische Zoologie.) Wir sehen hieraus, wie ein Thier, das getödtet und verzehrt wird, doch zugleich verehrt werden kann und umgekehrt der Gegenstand der Verehrung zugleich ein Gegenstand der Verzehrung ist, wie also das religiöse Abhängigkeitsgefühl ebensowohl die egoistische Erhebung des Menschen über den Gegenstand, inwiefern er ein Gegenstand des Genusses, als die devote Unterwerfung unter den Gegenstand, inwiefern er ein Gegenstand des Bedürfnisses, enthält und ausdrückt.

Ich kehre nun von dieser langen, keineswegs zufälligen, sondern nothwendigen, durch den Gegenstand selbst gerechtfertigten Entwickelung des Abhängigkeitsgefühles und Egoismus

* Im Cultus, im Genusse des Abendmahls ist er auch hier ein augenfälliger.

zurück zur Natur, zum ersten Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühles. Ich habe schon bemerkt, dass der Zweck meiner Abhandlung über das Wesen der Religion, folglich auch dieser Vorlesungen, kein anderer ist, als zu beweisen, dass der Naturgott oder der Gott, den der Mensch von seinem Wesen unterscheidet und diesem als Grund oder Ursache voraussetzt, nichts Anderes als die Natur selbst ist, dass aber der Menschengott oder der geistige Gott, oder der Gott, dem er menschliche Prädicate, Bewusstsein und Willen beilegt, den er als ein ihm ähnliches Wesen denkt, den er von der Natur als einem willen- und bewusstlosen Wesen unterscheidet, nichts Anderes ist, als der Mensch selbst. Ich habe aber auch schon bemerkt, dass ich meine Gedanken nicht aus dem blauen Dunst bodenloser Speculationen herunterhole, sondern sie stets aus historischen, empirischen Erscheinungen erzeuge, dass ich ferner, oder eben deswegen meine Gedanken nicht, wenigstens zunächst und unmittelbar im Allgemeinen, sondern stets in wirklichen Fällen, in Beispielen veranschauliche, verkörpert darstelle und entwickele. Die Aufgabe im Wesen der Religion, namentlich im ersten Theil war zu zeigen, dass die Natur ein ursprüngliches, erstes und letztes* Wesen ist, über das wir nicht hinausgehen können, ohne uns ins Gebiet der Phantasie und gegenstandlosen Speculation zu verlieren, dass wir bei ihr stehen bleiben müssen, dass wir sie nicht durch ein von ihr unterschiedenes Wesen, einen Geist, ein Denkwesen vermitteln, von ihm ableiten können, dass daher, wenn wir die Natur aus dem Geiste erzeugen, die Erzeugung nur die Bedeutung einer subjectiven, formellen, wissenschaftlichen Deduction, aber keineswegs die Bedeutung einer wirklichen, gegenständlichen Erzeugung und Entstehung hat. Aber diese Aufgabe, diesen Gedanken knüpfte ich an eine thatsächliche Erscheinung an, die diesen Gedanken schon ausgesprochen, oder der er wenigstens zu Grunde liegt, an die Naturreligion, an den schlichten, einfachen, unmittelbaren Menschensinn, der die Natur nicht von einem geistigen, un- und übernatürlichen

* Ein letztes *a parte ante.*

Wesen ableitet, sondern die Natur als das erste, als das göttliche Wesen selbst fasst.

Der naturreligiöse Mensch nämlich verehrt die Natur als das Wesen nicht nur, durch das er jetzt besteht, oder ohne welches er nicht leben, nichts thun kann, er verehrt und betrachtet die Natur auch als das Wesen, durch das er ursprünglich entstanden ist, eben deswegen als das Alpha und Omega des Menschen. Wird nun aber die Natur als das den Menschen erzeugende Wesen verehrt und gefasst, so wird die Natur selbst als nicht erzeugt, nicht hervorgebracht betrachtet; denn der Mensch geht, wie wir später noch näher sehen werden, nur da über die Natur hinaus, leitet sie nur da von einem anderen Wesen ab, wo er sein Wesen sich nicht aus der Natur erklären kann. Wenn wir daher zuerst die Natur vom practischen Standpunkt aus, weil der Mensch nicht ohne sie leben und existiren kann, weil er die Wohlthat seiner gegenwärtigen Existenz ihr verdankt, zum Gegenstand der Religion werden sahen, so tritt sie uns dagegen jetzt auch vom theoretischen Standpunkt aus als Gegenstand der Religion vor die Augen. Die Natur ist dem Menschen auf dem Standpunkt der Naturreligion nicht nur das practisch erste, sondern auch das theoretisch erste Wesen, d. h. das Wesen, aus dem er seinen Ursprung ableitet. So betrachten z. B. die Indianer noch jetzt die Erde als ihre allgemeine Mutter. Sie glauben, dass sie im Schoosse derselben erschaffen werden. Sie nennen sich daher *Metokthenìake*, d. h. Erdgeborene. (Heckewelder, Indianische Völkerschaften.) Unter den alten Indianern hielten einige das Meer für ihre Hauptgottheit und nannten es *Mamacacha,* d. i. ihre Mutter, andere, wie die Collas, glaubten sogar, „dass ihre Stammväter aus dem grossen Morast an der Insel Titicaca entstanden wären. Andere schrieben ihren Ursprung einem grossen Brunnen zu, woraus ihr Stammvater gekommen sein sollte. Wieder andere wollten versichern, dass ihre Vorfahren in gewissen Gräben und Felsengrüften geboren wären; daher sie diese Orte insgesamt für heilig hielten und ihnen Opfer brachten. Eine gewisse Nation schrieb die Ursache

ihres Daseins einem Flusse zu, daher auch Niemand einen Fisch daraus tödten durfte, weil sie selbige (die Fische) für ihre Brüder hielten.“ (Baumgarten: Allgem. Gesch. der Völker und Länder von Amerika, welcher hiezu die richtige Bemerkung macht: „weil sie nun verschiedene Dinge zu der Ursache ihrer Abstammung machten, so hatten sie folglich auch unterschiedene Gottheiten, die sie anbeteten.“) Die Grönländer glauben, ein Grönländer sei anfangs aus der Erde gewachsen, und sei, nachdem er ein Weib bekommen, der Stammvater aller übrigen Grönländer geworden. (Bastholm: Kenntniss des Menschen in seinem wilden und rohen Zustand.) Ebenso betrachteten und verehrten die Griechen und Germanen die Erde als die Mutter der Menschen. Sprachforscher leiten selbst das Wort Erde von Ord ab, welches in der angelsächsischen Sprache so viel als Princip oder Anfang bedeutet und das Wort: Teutsch von Tud, Tit, Teut, Thiud, Theotisc, welches so viel ist als Irdisch oder Erdgeborener. Wie sehr sind doch wir Teutsche durch das Christenthum, welches uns den Himmel als unser Vaterland anweist, unserem Ursprung, unserer Mutter untreu und unähnlich geworden! Unter den Griechen, muss ich noch bemerken, liessen selbst auch viele, namentlich ältere Philosophen, die Menschen und Thiere entweder aus der Erde, oder dem Wasser, oder aus beiden zugleich unter dem Einfluss der Sonnenwärme entstehen, während andere sie für unentstanden, für gleichewig mit der Natur oder Welt hielten. Merkwürdig ist es auch, dass die Religion oder vielmehr Mythologie der Griechen, und ebenso die der Germanen, wenigstens Nordgermanen, die beide, namentlich die letzte, ursprünglich Naturreligionen waren, nicht nur die Menschen, sondern selbst auch die Götter aus der Natur entspringen liessen — ein deutlicher Beweis, dass die Götter und Menschen eins sind, dass die Götter mit den Menschen stehen und fallen. So ist bei Homer Okeanos, das Meer die Geburt, d. h. der Erzeuger, der Vater der Götter und Menschen; bei Hesiod dagegen die Erde die Mutter des Uranus, des Himmels, und in Verbindung mit diesem die Mutter der Götter.

Bei Sophokles heisst daher die Erde die oberste oder höchste Gottheit. Bei den Nordgermanen geht der Riese Ymir, „offenbar die unentfaltete Gesammtheit der Elemente und Naturkräfte“ (Müller a. a. O.), der Entstehung der Götter voran. Bei den Römern heisst, wie bei den Griechen, die Erde die Mutter der Götter. Augustin in seinem Gottesstaat spottet darüber, dass die Götter Erdgeborene seien, und folgert daraus, dass die Recht hätten, welche die Götter für ehemalige Menschen hielten. Allerdings sind die Götter, auch die Augustin'schen eingeschlossen, nur aus der Erde entstanden, und wenn sie auch gleich keine Menschen gewesen sind im Sinne des Euhemerus, doch nicht früher gewesen, als die Menschen. Mit demselben Rechte, wie die Erde die Mutter der Götter, heisst bei Homer der Schlaf der Bändiger der Götter und Menschen, denn die Götter sind nur für und durch die Menschen existirende Wesen; sie wachen daher nicht über den Menschen, wenn er schläft, sondern wenn die Menschen schlafen, schlafen auch die Götter, d. h. mit dem Bewusstsein der Menschen erlischt auch die Existenz der Götter.

Meine Aufgabe im Wesen der Religion war keine andere, als die Naturreligion, wenigstens den ihr zu Grunde liegenden Wahrheitssinn gegen die theistischen Erklärungen und Ableitungen der Natur zu vertheidigen, zu rechtfertigen, zu begründen. Ich that dies nach allen Seiten hin in nicht weniger als 20 Paragraphen, von 6—26. Ehe ich nun an den Inhalt dieser Paragraphen gehe, muss ich voraus bemerken, dass, was sich übrigens von selbst versteht, der Gang in der Religionsgeschichte auch meinem Gang in der Psychologie, in der Philosophie, der Menschheitsentwickelung überhaupt entspricht. Wie mir die Natur der erste Gegenstand der Religion, so ist mir auch in der Psychologie, in der Philosophie überhaupt das Sinnliche das Erste; aber das Erste nicht nur im Sinne der speculativen Philosophie, wo das Erste das bedeutet, worüber hinausgegangen werden muss, sondern das Erste im Sinne des Unableitbaren, des durch sich selbst Bestehenden und Wahren. So wenig ich das Sinnliche aus dem Geistigen

ableiten kann, so wenig kann ich aus Gott die Natur ableiten; denn das Geistige ist nichts ausser und ohne das Sinnliche, der Geist ist nur die Essenz, der Sinn, der Geist der Sinne. Gott ist aber nichts Anderes als der Geist im Allgemeinen gedacht, der Geist abgesehen vom Unterschied zwischen Mein und Dein. So wenig ich daher den Leib aus meinem Geiste — denn ich muss, um gleich ein Beispiel zu geben, eher essen oder essen können, als ich denke, aber nicht eher denken, als ich esse, ich kann essen, ohne zu denken, wie die Thiere beweisen, aber nicht denken, ohne zu essen, — so wenig ich die Sinne aus meinem Denkvermögen, aus der Vernunft ableiten kann — denn die Vernunft setzt die Sinne voraus, aber nicht die Sinne die Vernunft, denn den Thieren sprechen wir die Vernunft, aber nicht die Sinne ab, — so wenig, ja noch weniger kann ich aus Gott die Natur ableiten. Der Wahrheit und Wesenhaftigkeit oder Göttlichkeit der Natur, von welcher die Religionsphilosophie und Religionsgeschichte ausgeht, entspricht daher die Wahrheit und Wesenhaftigkeit der Sinne, von welcher die Psychologie, die Anthropologie, die Philosophie überhaupt ausgeht. Und so wenig die Natur eine vorübergehende Wahrheit in der Geschichte der Religion, so wenig ist die Wahrheit der Sinne eine vorübergehende in der Philosophie. Die Sinne sind vielmehr die bleibende Grundlage, auch wo sie in den Abstractionen der Vernunft verschwinden, wenigstens in den Augen Derer, welche, so wie sie an das Denken kommen, nicht mehr an die Sinne denken, vergessen, dass der Mensch nur vermittelst seines sinnlich existirenden Kopfes denkt, die Vernunft an dem Kopf, dem Hirn, dem Sammelpunkt der Sinne einen bleibenden sinnlichen Grund und Boden hat.

Die *Naturreligion demonstrirt* uns die *Wahrheit der Sinne*, und die *Philosophie*, wenigstens die sich als Anthropologie weiss, *demonstrirt uns die Wahrheit der Naturreligion*. Der erste Glaube des Menschen ist der Glaube an die Wahrheit der Sinne, kein den Sinnen widersprechender Glaube, wie der theistische und christliche Glaube. Der Glaube an einen Gott, d. h. an ein unsinnliches Wesen,

ja ein Wesen, welches alles Sinnliche als etwas Profanes von sich ausschliesst, verneint, ist nichts weniger als etwas unmittelbar Gewisses, wie so häufig der Theismus behauptet hat. Die ersten, unmittelbar gewissen Wesen, eben darum auch die ersten Götter des Menschen sind die sinnlichen Gegenstände. Cäsar sagt von der Religion der Deutschen: sie verehren nur die Wesen, die sie sehen und von denen sie augenscheinliche Wohlthaten beziehen. Dieser so sehr bekritelte Satz des Cäsar gilt von allen Naturreligionen. Der Mensch glaubt ursprünglich nur an die Existenz von dem, was sein Dasein durch sinnliche, fühlbare Wirkungen und Zeichen beurkundet. Die ersten Evangelien, die ersten und untrüglichsten, durch keinen Priesterbetrug entstellten Religionsurkunden des Menschen sind seine Sinne. Oder vielmehr diese seine Sinne sind selbst seine ersten Götter; denn der Glaube an die äusseren, sinnlichen Götter hängt ja nur ab von dem Glauben an die Wahrheit und Göttlichkeit der Sinne; in den Göttern, die sinnliche Wesen sind, vergöttert der Mensch nur seine Sinne. Indem ich das Licht als ein göttliches Wesen verehre, so spreche ich ja darin und damit, indirect und unbewusst freilich, nur die Göttlichkeit des Auges aus. Das Licht oder die Sonne oder der Mond ist nur ein Gott, ein Gegenstand für das Auge, nicht die Nase; der Cultus der Nase besteht in himmlischen Düften. Das Auge macht die Götter zu Licht-, Glanz-, Scheinwesen, d. h. es vergöttert nur augenscheinliche Dinge: die Gestirne, Sonne, Mond haben ja für den Menschen keine andere Existenz, als in den Augen; sie sind den anderen Sinnen nicht gegeben; d. h. das Auge vergöttert nur sein eigenes Wesen; die Götter der anderen Sinne sind ihm Götzen oder existiren vielmehr gar nicht für es. Das Geruchsorgan des Menschen vergöttert dagegen die Wohlgerüche. Schon Scaliger sagt in seinen Exercitationen gegen Cardan: „Der Geruch ist etwas Göttliches — *Odor divina res est* — und dass er das ist, das zeigten die Alten durch ihre religiösen Ceremonien, indem sie glaubten, dass durch Räucherungen die Luft und die Räume zur Aufnahme der Gottheiten geschickt gemacht würden.“ Die Heiden

glaubten, glauben noch jetzt zum Theil, dass die Götter nur von den Wohlgerüchen, die von den Opfern aufsteigen, leben, sich nähren, dass also die Düfte die Bestandtheile der Götter, die Götter folglich nur aus Duft und Dunst bestehende Wesen seien. Wenigstens würde der Mensch, der kein anderes Organ, als das Geruchsorgan hätte, das göttliche Wesen allein aus Duft bestehen lassen, abgesehen von allen anderen Eigenschaften, die die übrigen Sinne liefern. So vergöttert jeder Sinn nur sich selbst. Kurz, die Wahrheit der Naturreligion stützt sich nur auf die Wahrheit der Sinnlichkeit. So hängen mit dem „Wesen der Religion" zusammen „die Grundsätze der Philosophie".* Wenn ich übrigens der Naturreligion das Wort rede, weil und wiefern sie sich auf die Wahrheit der Sinne stützt, so rede ich damit keineswegs der Art und Weise das Wort, wie sie die Sinne gebraucht, wie sie die Natur ansieht und verehrt. Die Naturreligion stützt sich nur auf den Sinnenschein oder vielmehr nur auf den Eindruck, den der Sinnenschein auf das Gemüth und die Phantasie des Menschen macht. Daher der Glaube der alten Völker, dass ihr Land die Welt oder doch der Mittelpunkt der Welt sei, dass die Sonne laufe, die Erde ruhe, die Erde flach wie ein Teller sei, umflossen vom Ocean.

* Vergl. Bd. 2: „Zur Reform der Philosophie".

Elfte Vorlesung.

Ich habe es schon erklärt, die Bedeutung der Paragraphen, die mir den Text dieser Vorlesungen bilden, ist lediglich die, wissenschaftlich zu rechtfertigen, zu begründen, was der einfache Sinn der alten und noch jetziger Naturvölker thatsächlich, wenn auch nicht bewusst, in der Verehrung der Natur als eines göttlichen Wesens ausgesprochen, nämlich, dass sie ein erstes, ursprüngliches, unableitbares Wesen sei. Vor allem muss ich aber zwei Einwendungen begegnen.

Erstens kann man mir einwenden: was, Du Ungläubiger, willst die Naturreligion rechtfertigen? Stehst Du damit nicht auf dem von Dir so scharf kritisirten Standpunkt der Philosophen, die die Glaubensartikel des Christenthums rechtfertigen, nur mit dem Unterschiede, dass Du das Dogma der Naturreligion, den Glauben an die Natur rechtfertigen willst? Ich erwidere hierauf: die Natur ist mir keineswegs deswegen ein Ursprüngliches, weil die Naturreligion sie als solches ansieht und verehrt, sondern vielmehr daraus, weil sie ein Ursprüngliches, Unmittelbares ist, folgere ich, dass sie auch dem ursprünglichen, unmittelbaren, folglich der Natur verwandten Sinn der Völker als solches erscheinen musste. Oder anders: die Thatsache, dass die Menschen die Natur als Gott verehrten, ist mir keineswegs auch zugleich der Beweis für die Wahrheit des dieser Thatsache zu Grunde liegenden Sinnes; aber ich finde in ihr die Bestätigung des Eindruckes, den die Natur auf mich als sinnliches Wesen macht; ich finde in ihr die Bestätigung der Gründe, die mich als intellectuelles, als philosophisches Culturwesen bestimmen, der Natur, wenn auch

nicht dieselbe Bedeutung, die ihr die Naturreligion giebt, denn ich vergöttere nichts, folglich auch nicht die Natur, doch eine analoge, ähnliche, nur durch die Naturwissenschaften und Philosophie veränderte Bedeutung zu geben. Ich sympathisire allerdings mit den religiösen Verehrern der Natur; ich bin ein leidenschaftlicher Bewunderer und Verehrer derselben; ich begreife es, nicht aus Büchern, nicht aus gelehrten Beweisen, sondern aus meinen unmittelbaren Anschauungen und Eindrücken von der Natur, dass die alten Völker, dass noch heutige Völker sie als Gott verehren können. Ich finde noch heute in meinem Gefühle oder Herzen, wie es von der Natur ergriffen wird, noch heute in meinem Verstande selbst Gründe für ihre Gottheit oder Vergötterung. Ich schliesse daraus, weil doch auch die Sonne-, Feuer- und Sternenanbeter ebensogut Menschen sind, als wie ich, dass auch ähnliche (wenn auch nach ihrem Standpunkt veränderte) Gründe sie zur Vergötterung der Natur bewegen. Ich schliesse nicht, wie die Historiker von der Vergangenheit auf die Gegenwart, sondern von dieser auf jene. Ich halte die Gegenwart für den Schlüssel der Vergangenheit, nicht umgekehrt, aus dem einfachen Grunde, weil ich ja, wenn auch unbewusst und unwillkürlich, die Vergangenheit immer nur nach meinem gegenwärtigen Standpunkt messe, beurtheile, erkenne, daher jede Zeit eine andere Geschichte von der obgleich an sich todten, unveränderlichen Vergangenheit hat. Ich anerkenne daher nicht die Naturreligion, weil sie mir eine äusserliche Autorität ist, sondern nur deswegen, weil ich in mir selbst noch heute die Motive zu derselben finde, die Gründe, die mich, wenn nicht ihre Macht an der Macht der Cultur, der Naturwissenschaften, der Philosophie scheiterte, noch heute zu einem Naturvergötterer machen würden. Dies scheint arrogant zu sein; aber was der Mensch nicht aus sich selbst erkennt, das erkennt er gar nicht. Wer nicht aus und an sich selbst fühlt, warum die Menschen die Sonne, den Mond, die Pflanzen und Thiere vergöttern konnten, der begreift auch nicht die geschichtliche Thatsache der Naturvergötterung, und wenn er auch noch so viele Bücher über die Naturreligion liest und schreibt.

Der zweite Einwand ist der: Du sprichst von der Natur, ohne uns eine Definition von der Natur zu geben, ohne uns zu sagen, was Du unter Natur verstehst. Spinoza sagt gleichbedeutend: „Natur oder Gott". Nimmst Du vielleicht auch dieses Wort in diesem unbestimmten Sinne, in welchem Du uns leicht beweisen kannst, dass die Natur das ursprüngliche Wesen ist, indem Du unter Natur nichts Anderes verstehst, als Gott? Ich erwidere hierauf mit wenigen Worten: ich verstehe unter Natur den Inbegriff aller sinnlichen Kräfte, Dinge und Wesen, welche der Mensch als nicht menschliche von sich unterscheidet; ich verstehe überhaupt unter Natur, wie ich schon in einer der ersten Stunden sagte, allerdings wie Spinoza das nicht, wie der supranaturalistische Gott, mit Willen und Verstand seiende und handelnde, sondern nur nach der Nothwendigkeit seiner Natur wirkende Wesen, aber es ist mir nicht wie dem Spinoza ein Gott, d. h. ein zugleich wieder übernatürliches, übersinnliches, abgezogenes, geheimes, einfältiges, sondern ein vielfältiges, populäres, wirkliches, mit allen Sinnen wahrnehmbares Wesen. Oder das Wort praktisch erfasst: Natur ist alles, was dem Menschen, abgesehen von den supranaturalistischen Einflüsterungen des theistischen Glaubens, unmittelbar, sinnlich als Grund und Gegenstand seines Lebens sich erweist. Natur ist Licht, ist Elektricität, ist Magnetismus, ist Luft, ist Wasser, ist Feuer, ist Erde, ist Thier, ist Pflanze, ist Mensch, so weit er ein unwillkürlich und unbewusst wirkendes Wesen, — nichts weiter, nichts Mystisches, nichts Nebuloses, nichts Theologisches nehme ich bei dem Worte: Natur in Anspruch. Ich appellire bei diesem Worte an die Sinne. Jupiter ist Alles, was Du siehst, sagte ein Alter; Natur, sage ich, ist Alles, was Du siehst und nicht von menschlichen Händen und Gedanken herrührt. Oder, wenn wir auf die Anatomie der Natur eingehen, Natur ist das Wesen oder der Inbegriff der Wesen und Dinge, deren Erscheinungen, Aeusserungen oder Wirkungen, worin sich eben ihr Dasein und Wesen offenbart und besteht, nicht in Gedanken oder Absichten und Willensentschlüssen, sondern in astronomischen oder kosmischen, mechanischen, chemischen,

physischen, physiologischen oder organischen Kräften oder Ursachen ihren Grund haben.

Der Inhalt der Paragraphen 6 und 7, die ich zum Text dieser Vorlesung mache, ist eine Vertheidigung und Rechtfertigung der Heiden gegen die Vorwürfe der Christen, und bezieht sich auf eine frühere Behauptung, nämlich die, dass die christliche Religion sich nicht durch das Princip, das Merkmal der Gottheit von der heidnischen unterscheidet, sondern nur dadurch, dass sie nicht einen bestimmten Gegenstand der Natur, selbst nicht die Natur überhaupt, sondern ein von der Natur unterschiedenes Wesen zu ihrem Gotte hat. Die Christen, wenigstens die Vernünftigen derselben, tadelten die Heiden nicht deswegen, dass sie sich an der Schönheit und Nützlichkeit der Natur erfreuten, sondern deswegen, dass sie die Ursache derselben der Natur selbst zuschrieben, dass sie der Erde, dem Wasser, dem Feuer, der Sonne, dem Monde wegen ihrer wohlthätigen Eigenschaften ihre Huldigungen darbrachten, da sie diese doch nur von dem Urheber der Natur bekommen hätten, dieser allein also zu ehren, zu fürchten, zu preisen sei. Die Sonne, die Erde, das Wasser seien allerdings Ursachen, dass die Pflanzen und Thiere gediehen, von denen die Menschen lebten, aber sie seien nur untergeordnete Ursachen, Ursachen, die selbst bewirkt seien; die wahre Ursache sei die erste Ursache. Dagegen vertheidige ich nun die Heiden, indem ich es zunächst dahingestellt sein lasse, ob eine erste Ursache, wie sie die Christen sich vorstellen, existirt, und zwar mit einem aus dem Kreis der christlichen Vorstellungen entnommenen Beispiel oder vielmehr Gleichniss. Adam ist der erste Mensch; er ist in der Reihe der Menschen, was die erste Ursache in der Reihe der Natururaachen oder Dinge ist; meine Eltern, Grosseltern u. s. w. sind ebensogut Kinder Adams, wie die Ursachen in der Natur Wirkungen der ersten Ursache sind; nur Adam hat keinen Vater, wie die erste Ursache keine Ursache. Aber gleichwohl verehre und liebe ich nicht den Adam als meinen Vater; Adam befasst alle Menschen; in ihm ist alle Individualität ausgelöscht; Adam ist ebensogut

der Vater des Negers wie des Weissen, des Slaven wie des Germanen, des Franzosen wie des Deutschen; ich bin aber kein Mensch im Allgemeinen; meine Existenz, mein Wesen ist ein individuelles, ich gehöre zur kaukasischen Rasse und unter dieser selbst wieder zu einem bestimmten Stamme, zum deutschen. Die Ursache meines Wesens ist daher nothwendig selbst eine individuelle, bestimmte, diese sind aber eben meine Eltern, Grosseltern, kurz die mir nächsten Generationen oder Menschen. Gehe ich weiter zurück, so verliere ich alle Spuren meiner Existenz aus den Augen, ich finde keine Eigenschaften, aus denen ich meine Eigenschaften ableiten kann. Ein Mensch im 17. Jahrhundert könnte nimmermehr, wenn auch nicht die Zeit dazwischen läge, der Vater eines Menschen im 19. Jahrhundert sein, weil der qualitative Abstand, der Abstand zwischen den Sitten, Gewohnheiten, Vorstellungen, Gesinnungen — und diese prägen sich ja selbst leiblich aus — zu gross wäre. So gut daher der Mensch bei seinen nächsten Vorfahren, als den Ursachen seiner Existenz, mit seiner Verehrung stehen bleibt, nicht bis auf den ersten Stammvater zurückgeht, weil er in diesem nicht seine von ihm unabsonderliche Individualität enthalten und vertreten findet, so gut bleibt er auch bei den sinnlichen Naturwesen stehen, als den Ursachen seiner Existenz. Ich bin, was ich bin, nur in dieser Natur, in der Natur, wie sie jetzt, wie sie seit Menschengedenken ist. Nur den Wesen, die ich sehe, fühle, oder wenn ich sie auch nicht selbst sehe und fühle, doch wenigstens an sich sichtbare, fühlbare oder sonstwie sinnliche Wesen sind, verdanke ich, der ich ein sinnliches Wesen bin, der ich ohne Sinne ins Nichts versinke, meine Existenz. Wenn auch diese Natur geworden ist, wenn ihr eine Natur anderer Art oder Beschaffenheit vorausging, so verdanke ich doch nur der Natur von dieser Art und Beschaffenheit, in der ich lebe, mit deren Beschaffenheit sich auch die Beschaffenheit meines Wesens verträgt, meine Existenz. Gesetzt, es ist eine erste Ursache im Sinne der Theologie, so musste doch erst die Sonne, die Erde, das Wasser, kurz erst die Natur und zwar von dieser Art sein, ehe ich ward; denn

ohne Sonne, ohne Erde bin ich selber nichts; ich setze die Natur voraus.

Warum soll ich also über die Natur hinausgehen? Dazu wäre ich nur berechtigt, wenn ich selbst ein über der Natur existirendes Wesen wäre. Ich bin aber so wenig ein übernatürliches Wesen, dass ich nicht einmal ein überirdisches Wesen bin; denn die Erde ist das absolute Maass meines Wesens; ich stehe nicht nur mit meinen Beinen auf der Erde, ich denke und fühle nur auf dem Standpunkt der Erde, nur in Gemässheit dieses Standpunktes, den die Erde im Universum einnimmt; ich erhebe allerdings meine Blicke bis in den fernsten Himmel; aber ich erblicke alle Dinge im Lichte und Maasse der Erde. Kurz, dass ich ein irdisches Wesen, dass ich kein Venus-, kein Merkur-, kein Uranusbewohner bin, das macht, wie die Philosophen sprechen, meine Substanz, mein Grundwesen aus. Wenn also auch die Erde entstanden ist, so verdanke ich doch nur ihr, nur ihrer Entstehung meine Entstehung; denn nur die Existenz der Erde ist der Grund der menschlichen Existenz, nur ihr Wesen der Grund des menschlichen Wesens. Die Erde ist ein Planet, der Mensch ein Planetenwesen, ein Wesen, dessen Lebenslauf nur in der Laufbahn eines Planeten möglich und wirklich ist. Aber die Erde unterscheidet sich von anderen Planeten. Dieser ihr Unterschied begründet ihr eigenthümliches, selbständiges Wesen, ihre Individualität und diese ihre Individualität ist das Salz der Erde. Nehmen wir auch und zwar mit vollem Recht eine und dieselbe Ursache, Kraft oder Substanz für die Entstehung der Planeten an, so war doch diese Kraft, die die Erde hervorbrachte, eine andere, als die den Merkur oder Uranus hervorbrachte, d. h. eine so eigenthümlich bestimmte, dass eben nur dieser und kein anderer Planet sich daraus ergab. Dieser individuellen, vom Wesen der Erde nicht zu unterscheidenden Ursache verdankt der Mensch sein Dasein. Der revolutionäre Stoss, der die Erde aus ihrer mystischen Auflösung in den gemeinschaftlichen Grundstoff der Sonne, der Planeten und Kometen herausriss — eine Revolution, die, wie sich Kant in seiner herrlichen Theorie

des Himmels ausdrückt, in der „*Verschiedenheit* in den Gattungen der Elemente“ ihren Grund hatte — dieser Riss oder Stoss ist es, von dem sich noch heute die Bewegung unseres Bluts und die Schwingungen unserer Nerven herschreiben. Die erste Ursache ist die allgemeine Ursache, die Ursache aller Dinge ohne Unterschied; aber die Ursache, die Alles ohne Unterschied macht macht in der That gar nichts, ist nur ein Begriff, ein Gedankenwesen, das nur logische und metaphysische, aber keine physische Bedeutung hat, aus dem ich, dieses individuelle Wesen, mich schlechterdings nicht ableiten lasse. Mit der ersten Ursache, der ersten, setze ich immer hinzu, im Sinne der Theologen, will man dem Verlauf der Ursachen bis ins Unendliche ein Ende machen. Dieser Verlauf der Ursachen bis ins Endlose hinein lässt sich am besten mit dem schon angeführten Beispiel vom Menschenursprung erläutern. Ich habe zur Ursache meiner Existenz meinen Vater, mein Vater seinen Vater und so fort. Kann ich nun aber fort bis ins Endlose gehen? Hat nur immerfort der Mensch dem Menschen das Dasein gegeben? Löse ich dadurch die Frage nach dem Ursprung des Menschen? oder schiebe ich sie nicht vielmehr nur auf, wenn ich immer von Vater zu Vater fortgehe? Muss ich nicht zu einem ersten Menschen oder Menschenpaare kommen? Und woher ist denn dieses?

Aber ebenso ist es mit allen anderen Dingen und Wesen, die diese sinnliche Welt ausmachen. Eins setzt das andere voraus; eins hängt vom anderen ab; alle sind endlich, alle entstanden, eins aus dem anderen. Aber woher ist denn, fragt der Theist, das erste in dieser Kette, dieser Reihe? Wir müssen daher einen Sprung machen aus dieser Reihe hinaus zu einem Ersten, welches, selbst anfangslos, der Anfang aller entstandenen, endlos oder unendlich, der Grund aller endlichen Wesen ist. Dies ist einer der gewöhnlichsten Beweise für das Dasein eines Gottes, den man den *kosmologischen* nennt und verschieden ausdrückt, z. B. so; alles, was ist, oder die Welt ist veränderlich, zeitlich, entstanden, zufällig; aber das Zufällige setzt das Nothwendige voraus, das Endliche

das Unendliche, das Zeitliche das Ewige; dieses Unendliche, dieses Ewige ist Gott. Oder auch so ausgedrückt: alles, was ist, alles Sinnliche, Wirkliche ist eine Ursache bestimmter Wirkungen, aber eine Ursache, die selbst bewirkt ist, selbst eine Ursache wieder hat und so fort; es ist daher nothwendig, es ist ein Bedürfniss unserer Vernunft, endlich still zu stehen bei einer Ursache, die keine Ursache mehr über sich hat, die nicht bewirkt ist, die, wie einige Philosophen sich ausdrücken, die Ursache ihrer selbst oder aus sich selbst ist. Die alten Philosophen und Theologen bestimmten daher das Endliche, das nicht Göttliche als das, was von einem Anderen ist, das Unendliche, Gott als das, was von oder aus sich selbst ist.

Allein gegen diesen Schluss ist Folgendes zu bemerken. Wenn auch der Fortgang der Ursachen bis ins Endlose in Beziehung auf die Frage von der Entstehung der Menschen, selbst der Erde, der Vernunft widerspricht, wir nicht immer den Menschen, nicht immer den jeweiligen Zustand der Erde von einem vorausgegangenen Zustand derselben ableiten können, sondern endlich an einen Punkt kommen müssen, wo der Mensch aus der Natur, die Erde aus der planetarischen Masse oder wie man sonst den Grundstoff derselben nennen will, entsprungen ist; so widerspricht dieser Fortgang doch keineswegs in seiner Beziehung oder Anwendung auf die Natur oder Welt überhaupt der durch die Anschauung der Welt gebildeten Vernunft. Es ist nur die Beschränktheit und Bequemlichkeitsliebe des Menschen, welche an die Stelle der Zeit die Ewigkeit, an die Stelle des endlosen Fortgangs von Ursache zu Ursache die Unendlichkeit, an die Stelle der rastlosen Natur die stabile Gottheit, an die Stelle ewiger Bewegung den ewigen Stillstand setzen. Allerdings ist's für mich, der ich auf die Gegenwart angewiesen bin, unvernünftig, unerspriesslich, langweilig, ja sogar unmöglich, die Anfanglosigkeit und Endlosigkeit der Welt zu denken oder nur vorzustellen; aber diese Nothwendigkeit für mich, diesen endlosen Verlauf abzubrechen, ist noch kein Beweis von dem wirklichen Abbruch dieses Verlaufs, von einem wirklichen Anfang und Ende. Selbst innerhalb der in das

Bewusstsein des Menschen fallenden, historischen, ja vom Menschen selbst producirten Dinge sehen wir, wie der Mensch theils aus Unwissenheit allerdings, theils aber auch aus blosser Abkürzungs- und Bequemlichkeitsliebe die historischen Untersuchungen abbricht, an die Stelle vieler Namen, vieler Ursachen, die es zu weitläufig, zu lästig wäre zu verfolgen, und die sich auch oft gänzlich den Augen des Menschen entziehen, Eine Ursache, Einen Namen setzt. Wie der Mensch an die Spitze einer Erfindung, der Gründung eines Staats, der Erbauung einer Stadt, der Entstehung eines Volkes den Namen Eines Individuums setzt, obgleich eine Menge von unbekannten Namen und Individuen daran mitgewirkt haben, so setzt er auch an die Spitze der Welt den Namen Gottes, gleichwie denn auch alle Erfinder, Städte- und Staatengründer ausdrücklich für Götter galten. Die meisten alten Namen von historischen oder mythischen Menschen, Helden und Göttern sind daher Collectivnamen, die aber zu Eigennamen wurden. Selbst das Wort Gott ist ursprünglich, wie freilich alle Namen, kein Eigenname, sondern ein allgemeiner oder Gattungsname.[9] Selbst in der Bibel werden das griechische Wort *Theos* und das hebräische Wort *Elohim* von anderen Gegenständen als Gott gebraucht. So heissen die Fürsten und Obrigkeiten Götter, der Teufel der G o t t dieser Welt, der B a u c h sogar der G o t t d e r oder wenigstens einiger Menschen — eine Stelle, worüber sich selbst Luther entsetzt. „Wer hat jemals“, sagt er, „solche Rede gehöret, dass der Bauch Gott sei? Ich dürfte nicht also reden, wenn nicht Paulus zuvor also geredet hätte, denn ich wüsste nicht schändlicher zu reden. Ists nicht ein Jammer, dass der schändliche, stinkende Dreckbauch soll ein Gott heissen?“

Ja selbst in der philosophischen Bestimmung, dass Gott das allerrealste, d. h. allervollkommenste Wesen, der Inbegriff aller Vollkommenheiten, ist Gott eigentlich nur ein Collectivname; denn ich brauche von den verschiedenen Eigenschaften, die in Gott zusammengefasst werden, nur ihre Verschiedenheit hervorzuheben, so machen sie auf mich den Eindruck von verschiedenen Dingen oder Wesen, und ich finde,

dass das Wort Gott ein ebenso unbestimmtes Collectiv- oder Sammelwort ist, wie z. B. das Wort Obst, Getreide, Volk.

Jede Eigenschaft Gottes ist ja Gott selbst, wie die Theologie oder theologische Philosophie sagt, jede Eigenschaft Gottes kann daher für Gott selbst gesetzt werden, Selbst im gemeinen Leben sagt man statt Gott die göttliche Vorsehung, die göttliche Weisheit, die göttliche Allmacht. Aber die Eigenschaften Gottes sind sehr verschiedener, ja widersprechender Natur. Halten wir uns nur an die populärsten Eigenschaften. Wie verschieden sind Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit! Man kann mächtig ohne Weisheit, und weise ohne Macht, gütig ohne Gerechtigkeit und gerecht ohne Güte sein! *Fiat justitia pereat mundus*; die Welt mag untergehen, wenn nur das Jus, das Recht gilt, ist ein Ausspruch der Jurisprudenz, der Gerechtigkeit; aber in diesem charakteristischen Ausdruck der Justiz liegt gewiss kein Funke von Güte, und selbst nicht von Weisheit; denn der Mensch ist nicht der Gerechtigkeit oder Justiz wegen, sondern die Justiz ist des Menschen wegen. Wenn ich mir daher die Macht Gottes vorstelle, die Macht, welche mich, wenn sie nur will, vernichten kann, oder wenn ich mir die Gerechtigkeit Gottes im Sinne des eben angeführten Ausspruchs vorstelle, so stelle ich mir unter Gott ein ganz anderes Wesen vor, so habe ich in der That einen ganz anderen Gott, als wenn ich mir seine Güte nur vorstelle. Es ist daher kein so grosser Unterschied zwischen Polytheismus und Monotheismus, wie es scheint. Auch in dem Einen Gott stecken kraft der Vielheit und Verschiedenheit seiner Eigenschaften viele Götter. Der Unterschied ist höchstens nur der, der zwischen einem Sammel- und Gattungswort ist. Oder vielmehr der: im Polytheismus ist Gott offenbar, augenfällig, nur ein Sammelwort; im Monotheismus fallen die sinnlichen Kennzeichen weg, fällt der Schein des Polytheismus, aber das Wesen, die Sache ist geblieben. Daher haben die verschiedenen Eigenschaften des Einen Gottes unter den Christen ebenso viele nicht nur dogmatische, sondern auch blutige Kriege mit einander geführt, wie die vielen Götter auf dem Olymp Homers.

Die alten Theologen, Mystiker und Philosophen sagten, Gott fasse Alles in sich, was in der Welt sei, aber was in der Welt vielfach, zerstreut, aussereinander, sinnlich, an verschiedene Wesen vertheilt sei, das sei in Gott auf einfache, unsinnliche, einige Weise vorhanden. Hier haben wir deutlich ausgesprochen, dass der Mensch in Gott die wesentlichen Eigenschaften der vielen verschiedenen Dinge und Wesen zusammenfasst in Ein Wesen, in Einen Namen, dass der Mensch in Gott sich ursprünglich oder wahrhaft nicht ein von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern sich in ihm die Welt nur auf eine von der sinnlichen Anschauung verschiedene Weise vorstellt; was in der Welt oder in der sinnlichen Anschauung er als ausgedehnt, als zeitlich, als leiblich vorstellt, das denkt er sich in Gott als unausgedehnt, als unzeitlich, als unkörperlich. In der Ewigkeit fasst er nur die in ihrer vollen Ausdehnung gar nicht fassbare unendliche Zeitreihe, in der Allgegenwart nur die Unendlichkeit des Raumes in einen kurzen Gattungsnamen oder Gattungsbegriff zusammen; er bricht aus subjectiven, vollkommen berechtigten Gründen mit der Ewigkeit die für ihn unendlich langweilige Rechnung mit bis ins Unendliche sich anhäufenden Zahlenreihen ab. Aber aus diesem Abbruch, aus dieser Langweiligkeit einer bis ins Unendliche fortgehenden Reihe von Zeiten und Räumen, aus den Widersprüchen selbst, die in unserer Vorstellung oder in der Abstraction mit dem Begriffe ewiger Zeit, unendlichen Raumes verbunden sind, ergiebt sich keineswegs die Nothwendigkeit eines wirklichen Anfangs oder Endes der Welt, des Raumes, der Zeit; es liegt in der Natur des Denkens, der Sprache, es bringt es selbst die Nothwendigkeit des Lebens mit sich, dass wir überall Abbreviatur-, Abkürzungszeichen gebrauchen, dass wir überall an die Stelle der Anschauung den Begriff, an die Stelle des Gegenstandes ein Zeichen, ein Wort, an die Stelle des Concreten das Abstracte, an die Stelle des Vielen ein Eins, folglich an die Stelle vieler verschiedener Ursachen eine Ursache, an die Stelle vieler verschiedener Individuen ein Individuum als Repräsentant, Stellvertreter der übrigen setzen. Man hat insofern ganz Recht, wenn man

behauptet, dass die Vernunft, wenigstens so lange sie ohne Kritik, ohne Unterscheidung ihr Wesen für das Wesen der Welt, das objective, absolute Wesen hält, so lange sie nicht durch die Weltanschauung sich gebildet hat, nothwendig auf die Idee der Gottheit führt. Aber man muss nur nicht diese Nothwendigkeit, diese Idee für sich allein hervorheben, sie nicht isoliren, absondern von anderen Erscheinungen, Ideen und Vorstellungen, die auf derselben Nothwendigkeit beruhen, die wir aber trotzdem als subjectiv, d. h. als nur in der eigenthümlichen Natur des Vorstellens, Denkens, Sprechens begründet erkennen, ihnen daher keine objective Giltigkeit und Existenz, keine Existenz ausser uns zuschreiben.

Dieselbe Nothwendigkeit, die den Menschen getrieben hat, den Namen eines Individuums an die Stelle einer Reihe von Individuen, ja ganzer Generationen und Geschlechter zu setzen, die ihn getrieben hat, an die Stelle der anschaubaren Grösse die Zahl, an die Stelle von Zahlen Buchstaben zu setzen, die ihn getrieben hat, statt: Birne, Apfel, Kirsche blos Obst, statt: Heller, Pfennige, Kreuzer, Groschen, Gulden, Thaler blos Geld, statt: gieb mir dieses Messer, dieses Buch, zu sagen: gieb mir dieses Ding! dieselbe Nothwendigkeit hat ihn auch getrieben, an die Stelle der vielen bei der Entstehung der Welt, wenn wir sie entstanden uns denken, und bei deren Erhaltung zusammenwirkenden Ursachen Eine Ursache, Ein Wesen, Einen Namen zu setzen. Aber eben deswegen ist dieses Eine ebenso nur ein subjectives, d. h. nur im Menschen, nur in der Natur seines Vorstellens, Denkens, Redens begründetes und existirendes Wesen wie das Ding, das Geld, das Obst. Dass auf derselben Nothwendigkeit, auf denselben Gründen die Idee oder der Gattungsbegriff der Gottheit in ihrer metaphysischen Bedeutung als die Idee oder der Begriff des Dings, des Obstes beruht, beweist schon dies, dass bei den Polytheisten die Götter nichts Anderes sind, denn als Wesen vorgestellte Collectiv- oder Gattungsnamen und Begriffe. So hatten die Römer, um bei den angeführten Beispielen zu bleiben, eine Geldgöttin: *Pecunia*; ja selbst die verschiedenen Hauptsorten oder Gattungen des Geldes: das

Erz und Silbergeld machten sie zu Göttern. Sie hatten einen Deus *Aesculanus* oder *Aerinus*, d. h. einen Erz- oder Kupfergeldgott, einen Deus *Argentinus*, d. h. einen Silbergott. So hatten sie auch eine Obstgöttin: *Pomona*. Wenn man nicht alle Gattungsnamen und Begriffe bei den Römern und Griechen als Götter findet, so kommt das nur daher, dass sie, namentlich die egoistischen, bigotten Römer nur vergötterten, was zugleich eine Beziehung auf den menschlichen Egoismus ausdrückt; daher die Römer selbst einen Mistgott, einen *Deus Stercutius* verehrten, damit die Düngung ihren Aeckern Segen brächte. Aber der Mist ist ein Gattungsbegriff; es giebt ja viele Mistarten: Taubenmist, Pferdemist, Kuhmist u. s. w.

Jetzt zu dem anderen Punkt, den wir gegen den gewöhnlichen Schluss auf eine erste nicht mehr verursachte Ursache vorzubringen haben. Alles, was ist, ist abhängig, oder hat, wie Andere es ausdrücken, den Grund seiner Existenz ausser sich, besteht nicht aus sich und durch sich selbst, setzt daher ein Wesen voraus, welches nicht von Anderen abhängig ist, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, welches schlechthin nothwendig ist, welches ist, weil es ist. Gegen diesen Beweis wende ich wieder das Beispiel vom Menschen an; denn es ist ja zuletzt nur der Mensch, von dem der Mensch ausgeht, dessen Abhängigkeit und Entstehung er zum Muster der Abhängigkeit und Entstehung aller sinnlichen Dinge macht. Allerdings hänge ich von meinen Eltern, meinen Voreltern u. s. w. ab, allerdings bin ich nicht durch mich selbst in die Welt gesetzt; ich wäre nicht, wenn nicht Andere vor mir gewesen wären; aber gleichwohl bin ich ein von meinen Eltern unterschiedenes und unabhängiges Wesen; ich bin nicht nur durch Andere, ich bin auch durch mich selbst, was ich bin; ich stehe allerdings auf den Schultern meiner Vorfahren, aber auch auf den Schultern derselben stehe ich doch noch auf meinen eigenen Beinen; ich bin allerdings ohne Wissen und Willen gezeugt und empfangen; aber ich bin nicht ohne den mir freilich jetzt unbewussten Trieb nach Selbständigkeit und Freiheit, nach Emancipation von meiner Abhängigkeit vom Mutterleibe auf die Welt gekommen; kurz ich bin

gezeugt, ich bin oder war abhängig von meinen Eltern; aber ich bin selbst auch Vater, selbst auch Mann, und dass ich entstanden, dass ich einst Kind, dass ich einst leiblich und geistig von meinen Eltern abhängig gewesen, das liegt unendlich hinter meinem gegenwärtigen Selbstbewusstsein. So viel ist gewiss: so viel auch bewusst und unbewusst meine Eltern auf mich Einfluss gehabt haben mögen, was kümmert mich die Vergangenheit? jetzt habe ich meinen Vater und meine Mutter nur an und in mir selbst, jetzt hilft mir kein anderes Wesen, kein Gott selbst, wenn ich mir selbst nicht helfe; ich stehe und falle durch eigene Kraft. Die Windeln, die einst die Vorsehung meiner Eltern um meinen Leib gewunden, sind längst verfault; warum will ich also meinen Geist in Banden lassen, die längst meine Füsse von sich gestossen haben?

Zwölfte Vorlesung.

Ich habe in der letzten Stunde einen der ersten und gewöhnlichsten, den sogenannten kosmologischen Beweis vom Dasein eines Gottes, welcher sich darauf stützt, dass Alles in der Welt endlich und abhängig sei und daher etwas Unendliches und Unabhängiges ausser sich voraussetze, an dem Beispiel des Menschen beleuchtet. Der Schluss war, dass der Mensch, obwohl ursprünglich Kind, doch zugleich Vater, obwohl Wirkung, zugleich Ursache, obwohl abhängig, doch zugleich selbständig sei. Was nun aber vom Menschen gilt, das gilt, freilich mit dem sich von selbst verstehenden Unterschied, der überhaupt zwischen dem Menschen und anderen Wesen stattfindet, auch von diesen. Jedes Wesen ist trotz seiner Abhängigkeit von anderen ein eigenes, selbständiges; jedes Wesen hat den Grund seiner Existenz — denn wozu wäre es sonst? — in sich selbst; jedes Wesen ist geworden unter Bedingungen und aus Ursachen — sie seien nun welche sie wollen. — aus denen kein anderes entstehen konnte, als eben dieses; jedes Wesen ist entstanden in einem Zusammenhang von Ursachen, welcher nicht wäre, wenn nicht dieses Wesen wäre. Jedes Wesen ist ebenso Folge, als Grund. Der Fisch wäre nicht, wenn nicht das Wasser wäre, aber das Wasser wäre auch nicht, wenn keine Fische wären, oder wenigstens keine Thiere, die wie Fische in ihm leben könnten. Die Fische sind vom Wasser abhängige Wesen; sie können nicht existiren ohne Wasser; sie setzen es voraus; aber der Grund ihrer Abhängigkeit liegt in ihnen selbst, in ihrer individuellen Natur, die

eben ihnen das Wasser zu ihrem Bedürfnisse, ihrem Elemente macht.

Die Natur hat keinen Anfang und kein Ende. Alles in ihr steht in Wechselwirkung, Alles ist relativ, Alles zugleich *Wirkung und Ursache, Alles in ihr ist allseitig und gegenseitig*; sie läuft in keine monarchische Spitze aus; sie ist eine Republik. Wer nur an das fürstliche Regiment gewöhnt ist, der kann sich freilich keinen Staat, kein gemeinschaftliches Zusammenleben der Menschen ohne Fürsten denken; ebenso der keine Natur ohne Gott, der einmal von Kindesbeinen an diese Vorstellung gewöhnt ist. Aber die Natur ist nicht weniger denkbar ohne Gott, ohne ein ausser- und übernatürliches Wesen, als der Staat oder das Volk ohne ein ausser und über dem Volke stehendes fürstliches Idol. Ja, wie die Republik die geschichtliche Aufgabe, das praktische Ziel der Menschheit, so ist das theoretische Ziel des Menschen, die Verfassung der Natur als eine republikanische zu erkennen, das Regiment der Natur nicht ausser sie zu verlegen, sondern in ihrem eigenen Wesen begründet zu finden. Es ist nichts geistloser, als die Natur zu einer einseitigen Wirkung zu machen und ihr in einem aussernatürlichen Wesen, das keine Wirkung eines anderen Wesens ist, eine einseitige Ursache gegenüber zu setzen. Und wenn ich einmal mich nicht enthalten kann, immer weiter und weiter fort zu grübeln und zu phantasiren, nicht bei der Natur stehen zu bleiben, die Ursachensucht meines Verstandes nicht in der all- und gegenseitigen Wechselwirkung der Natur befriedigt zu finden, was hält mich denn ab auch über Gott hinauszugehen? warum soll ich denn hier stehen bleiben? warum nicht auch nach einem Grunde oder einer Ursache Gottes fragen? Und findet denn bei Gott nicht dasselbe Verhältniss statt, welches in der Verkettung der natürlichen Ursachen und Wirkungen stattfindet, und welches ich eben durch die Annahme eines Gottes aufheben wollte? Ist denn Gott nicht, wenn ich ihn als die Ursache der Welt denke, abhängig von der Welt? ist denn eine Ursache ohne Wirkung? Was bleibt denn überhaupt von Gott übrig, wenn ich die Welt weglasse oder wegdenke?

Wo bleibt denn seine Macht, wenn er nichts macht? seine Weisheit, wenn keine Welt ist, in deren Regierung eben seine Weisheit besteht? wo seine Güte, wenn nichts ist, dem er gut ist? wo sein Bewusstsein, wenn kein Gegenstand ist, an dem er sich seiner bewusst wird? wo seine Unendlichkeit, wenn nichts Endliches ist? denn er ist ja nur im Gegensatze gegen dasselbe unendlich. Wenn ich daher die Welt weglasse, so bleibt mir auch nichts von Gott übrig. Warum wollen wir also nicht bei ihr stehen bleiben, da wir doch nimmermehr über und ausser sie hinauskönnen, da uns selbst die Vorstellung und Annahme eines Gottes auf die Welt zurückwirft, da wir mit der Hinwegnahme der Natur, der Welt alle Wirklichkeit, folglich auch die Wirklichkeit Gottes, inwiefern er als die Weltursache gedacht wird, aufheben?

Die Schwierigkeiten, die sich unserem Geiste bei der Frage nach dem Anfang der Welt darbieten, werden daher durch die Annahme eines Gottes, eines ausserweltlichen Wesens nur hinausgeschoben oder beseitigt oder vertuscht, aber nicht gelöst. Es ist daher das Vernünftigste anzunehmen, dass die Welt ewig war und ewig sein wird, dass sie folglich den Grund ihrer Existenz in sich selbst hat. „Man kann“, sagt Kant in seinen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, „sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, dass ein Wesen, welches wir uns als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; ausser mir ist Nichts ohne das, was blos durch meinen Willen Etwas ist; aber woher bin ich denn?“ Das heisst mit anderen Worten: woher ist denn Gott? was nöthigt mich bei ihm stehen zu bleiben? Nichts; ich muss vielmehr nach seinem Ursprung fragen. Und dieser ist kein Geheimnis; die Ursache der ersten und allgemeinen Ursache der Dinge im Sinne der Theisten, der Theologen, der sogenannten speculativen Philosophen — ist der Verstand des Menschen. Der Verstand steigt vom Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen, vom Concreten zum Abstracten, vom Bestimmten zum Unbestimmten empor. So steigt denn auch der Verstand von den wirklichen, bestimmten, besonderen Ur-

sachen so lange und so weit empor, bis er zu dem Begriffe der Ursache als solcher, der Ursache, die keine wirklichen, bestimmten, besonderen Wirkungen hervorbringt, gekommen ist. Gott ist nicht, wenigstens unmittelbar, wie die Theisten sagen, die Ursache von Blitz und Donner, von Sommer und Winter, von Regen und Sonnenschein, von Feuer und Wasser, von Sonne und Mond; alle diese Dinge und Erscheinungen haben nur bestimmte, besondere, sinnliche Ursachen; er ist nur die allgemeine erste Ursache, die Ursache der Ursachen; er ist die Ursache, die keine bestimmte, sinnliche, wirkliche Ursache ist, die Ursache, abstrahirt von allem sinnlichen Stoff und Material, von allen speciellen Bestimmungen, d. h. er ist die Ursache überhaupt, der Begriff der Ursache als ein personificirtes, verselbständigtes Wesen. So gut der Verstand den von allen bestimmten Beschaffenheiten wirklicher Wesen abgezogenen Begriff des Wesens als ein Wesen personificirt, so gut personificirt er den von allen Merkmalen wirklicher, bestimmter Ursächlichkeit abgezogenen Begriff der Ursache in einer ersten Ursache. Wie überhaupt auf dem Standpunkt der von den Sinnen absehenden Vernunft subjectiv und logisch ganz richtig der Mensch die Gattung den Individuen, die Farbe den Farben, die Menschheit den Menschen, so setzt er auch die Ursache den Ursachen voraus. Gott ist der Grund der Welt, heisst: die Ursache ist der Grund der Ursachen; wenn keine Ursache ist, so giebt es auch keine Ursachen; das Erste in der Logik, in der Verstandesordnung ist die Ursache, das Zweite, Untergeordnete die Ursachen oder die Arten der Ursache; kurz, die erste Ursache reducirt, führt sich zurück auf den Begriff der Ursache und der Begriff der Ursache auf den Verstand, welcher das Allgemeine von den besonderen wirklichen Dingen abzieht und dann seiner Natur gemäss dieses von ihnen abgezogene Allgemeine als das Erste ihnen voraussetzt. Aber eben deswegen, weil die erste Ursache ein blosser Verstandesbegriff oder Verstandeswesen ist, das keine gegenständliche Existenz hat, so ist sie auch nicht die Ursache meines Lebens und Bestehens; die Ursache hilft mir nichts; die Ursache meines Lebens ist ein

Inbegriff vieler, verschiedener, bestimmter Ursachen; die Ursache z. B., dass ich athme, ist subjectiv die Lunge, objectiv die Luft, die Ursache, dass ich sehe, objectiv das Licht, subjectiv das Auge. Ich wende mich daher wieder von dem unerquicklichen, abstracten Thema der ersten, nichts wirkenden Ursache zur Natur, dem Inbegriff wirklicher Ursachen, um auf's Neue auf eine erquicklichere Weise zu beweisen, dass wir bei der Natur als dem letzten Grund unserer Existenz stehen bleiben müssen, dass alle über die Natur hinausgehenden Ableitungen derselben von einem nicht natürlichen Wesen nur Phantasien oder Selbsttäuschungen sind. Diese Beweise sind nun theils directe, theils indirecte, jene sind aus der Natur geschöpft, beziehen sich unmittelbar auf das Wesen derselben; die anderen zeigen die Widersprüche, die in der gegentheiligen Annahme liegen, die ungereimten Consequenzen, die sich aus ihr ergeben.

Unsere Welt, aber keineswegs nur die politische und sociale, sondern auch unsere geistige und gelehrte Welt ist eine verkehrte Welt. Der Triumph unserer Bildung, unserer Cultur bestand grösstentheils nur in der grösstmöglichen Entfernung und Abirrung von der Natur, der Triumph unserer Wissenschaft, unserer Gelehrsamkeit in der grösstmöglichen Entfernung und Abirrung von der einfachen und sinnfälligen Wahrheit. So ist es allgemeiner Grundsatz unserer verkehrten Welt, dass Gott sich in der Natur offenbart, während es umgekehrt heissen muss, dass ursprünglich wenigstens die Natur sich dem Menschen als Gottheit offenbart, dass die Natur auf den Menschen den Eindruck macht, welchen er Gott nennt, welchen er unter dem Namen Gottes zum Bewusstsein bringt, vergegenständlicht. So ist es allgemeine Lehre unserer verkehrten Welt, dass die Natur aus Gott entstanden, während es umgekehrt heissen muss, dass Gott aus der Natur entstanden, Gott aus der Natur abgeleitet, ein von ihr abstrahirter, abgezogener Begriff ist; denn alle Prädicate, d. h. alle Eigenschaften oder Bestimmungen, alle Realitäten, wie die Philosophen sagen, d. h. alle Wesenheiten oder Vollkommenheiten, welche in Gott zusammengefasst werden oder

deren Inbegriff, deren Zusammenfassung eben Gott ist oder heisst, alle göttlichen Prädicate also, welche und wiefern sie keine vom Menschen entlehnte sind, sind aus der Quelle der Natur geschöpft, vergegenständlichen, vergegenwärtigen, veranschaulichen uns nichts Anderes, als das Wesen der Natur oder kurzweg die Natur. Der Unterschied ist nur der, dass Gott ein abstractes, d. h. gedachtes, die Natur ein concretes, d. h. wirkliches Wesen ist, aber das Wesen, die Sache, der Inhalt ist dasselbe; Gott ist die abstracte, d. h. von der sinnlichen Anschauung abgezogene, gedachte, zu einem Verstandesobject oder Verstandeswesen gemachte Natur; die Natur im eigentlichen Sinne ist die sinnliche, wirkliche Natur, wie sie uns unmittelbar die Sinne offenbaren und darstellen.

Betrachten wir nun die Wesensbestimmungen der Gottheit, so werden wir finden, dass sie alle nur in der Natur wurzeln, dass sie nur Sinn und Verstand haben, wenn sie auf die Natur zurückgeführt werden. Eine Wesensbestimmung Gottes ist, dass er ein mächtiges, ja das mächtigste, in späteren Vorstellungen das allmächtige Wesen ist. Die Macht ist selbst das erste Prädicat der Gottheit oder vielmehr die erste Gottheit. Aber was ist diese Macht? was drückt sie aus? nichts als die Macht der Naturerscheinungen; daher sind, wie schon in den ersten Stunden angeführt wurde, Blitz und Donner, als die Erscheinung, welche den mächtigsten, furchtbarsten Eindruck auf den Menschen macht, die Wirkung des höchsten, mächtigsten Gottes oder selbst eins mit ihm. Selbst im Alten Testament ist und heisst der Donner die Stimme Gottes und an vielen Stellen der Blitz „das Angesicht Gottes". Was ist aber ein Gott, dessen Stimme der Donner, dessen Angesicht der Blitz, anders, als das Wesen der Natur, respective des Blitzes und Donners? Selbst bei den christlichen Theisten drückt die Macht trotz der Geistigkeit ihres Gottes nichts anderes aus, als die sinnliche Macht, die Macht der Natur. So sagt z. B. der christliche Dichter Triller* in seinen „poetischen Betrachtungen":

---

* Ueber ihn vgl. Anmerkung zur 4. Vorlesung, auch Bd V: S. 381.

Ist es nicht wahr, gesteh es mir,
Dass dir das Herz im Leibe zittert,
Wann mit erschütternder Gewalt
Der Donner rasselt, rollt und knallt?
Woher mag diese Furcht entstehn?
Wo anders her? als dass dein Geist
Dir sagt, es könne leicht geschehn,
Dass Gott durch seines Donners Kraft
Und durch der Blitzen Schwefelflammen
Dich plötzlich von der Erde rafft?
So ist es demnach Zweiffels frey,
Dass Blitz und Donnerschlag ein Zeichen
Von Gottes Sein und Allmacht sey.

Und wo die Macht der Natur bei den Christen auch nicht so vernehmlich in die Sinne fällt, wie hier im Blitz und Donner des geistlichen Triller's, da liegt sie wenigstens zu Grunde. So haben die christlichen Theisten, deren Wesen die Abstraction und eben deswegen die Entfernung von der Wahrheit der Natur, die Ursache der Bewegung in der Natur, weil sie diese zu einer todten, trägen Masse oder Materie machten, von der Macht oder Allmacht Gottes abgeleitet. Gott, sagten sie, hat der an sich bewegungslosen Materie die Bewegung eingepflanzt, eingedrückt, mitgetheilt, und eben deswegen haben sie die ungeheuere Macht Gottes bewundert, kraft welcher er diese ungeheuere Masse oder Maschine in Bewegung gesetzt. Aber ist nicht diese Macht, wodurch Gott den Körper oder die Materie in Bewegung versetzt, abstrahirt, abgezogen von der Kraft oder Macht, womit ein Körper einem anderen ruhenden seine Bewegung mittheilt? Die diplomatischen Theisten leugneten freilich wieder, dass Gott durch einen Stoss, eine unmittelbare Berührung die Materie bewegt habe; er sei ein Geist, durch seinen blossen Willen habe er dies bewirkt. Allein so wenig Gott als ein blosser Geist, sondern zugleich als ein Wesen, und zwar materielles, sinnliches, wenngleich versteckt materielles, versteckt sinnliches Wesen vorgestellt wird, so wenig hat er durch seinen blossen Willen die Bewegung verursacht. Wille ist nichts ohne Macht, ohne ein positives, materielles Vermögen. Die Theisten unterscheiden ja selbst ausdrücklich in Gott die Macht vom Willen und Verstand. Was ist denn nun aber diese vom Willen und Verstande unterschiedene Macht anders, als die Naturmacht?

Die Vorstellung der Macht als eines göttlichen Prädicats oder als einer Gottheit ergiebt oder entwickelt sich im Menschen besonders aus der Vergleichung der Wirkungen der Natur mit den Wirkungen des Menschen. Der Mensch kann nicht Kräuter und Bäume hervorbringen, nicht Sturm und Wetter machen, nicht blitzen und donnern. „Unnachahmlich“ nennt daher Virgil Jupiter's Blitzstrahl, und den Salmoneus trifft deswegen in der griechischen Mythologie der Blitz des Jupiter, weil er sich erfrechte, wie Jupiter blitzen und donnern zu wollen. Diese Wirkungen der Natur gehen über die Kräfte des Menschen, sind nicht in seiner Macht. Eben deswegen ist ihm das diese Wirkungen und Erscheinungen hervorbringende Wesen ein übermenschliches und als ein übermenschliches ein göttliches Wesen. Aber alle diese Wirkungen und Erscheinungen drücken nichts Anderes aus, als die Macht der Natur. Die Christen, die Theisten schreiben zwar diese Wirkungen mittelbar oder ihrem Ursprung nach Gott zu, einem von der Natur unterschiedenen, mit Willen, Verstand, Bewusstsein wirkenden Wesen; aber das ist nur eine Erklärung, und hier handelt es sich nicht darum, ob ein Geist Ursache dieser Erscheinungen ist oder nicht ist, sein kann oder nicht sein kann, sondern nur darum, dass die Naturerscheinungen, die Naturwirkungen, welche selbst der Christ, wenigstens der rationalistische, aufgeklärte Christ zu keinen unmittelbaren Wirkungen Gottes, nur ihrem ersten Ursprung nach zu Wirkungen Gottes, aber ihrer wirklichen Wesenheit und Beschaffenheit nach zu Wirkungen der Natur macht, das Original sind, von welchem der Mensch ursprünglich den Ausdruck und Begriff einer übermenschlichen, göttlichen Macht und Kraft abzieht. Ein Beispiel. Wenn ein Blitz einen Menschen erschlägt, so sagt oder denkt der Christ, dass dies nicht von Ohngefähr, oder in Folge der blossen Naturordnung geschah, sondern in Folge eines göttlichen Beschlusses; denn „es fällt kein Sperling vom Dache, ohne Gottes Willen.“ Gott wollte, dass er starb und zwar auf diese Weise. Sein Wille ist die Ursache, die letzte oder erste Ursache des Todes, die nächste ist der Blitz, oder der

Blitz ist, im Sinn des alten Glaubens, das Mittel, wodurch Gott selbst den Menschen tödtete, im Sinne des modernen Glaubens die Mittelursache, welche mit Gottes Willen oder wenigstens Erlaubniss (Zulassung) den Tod bewirkte. Aber die niederschmetternde, tödtende, versengende Kraft ist die eigene Kraft des Blitzes, so wie die Kraft oder Wirkung des Arseniks, wodurch ich einen Menschen tödte, nicht eine Wirkung meines Willens, meiner Kraft, sondern die dem Arsenik eigene Kraft und Wirkung ist. Wir unterscheiden also auf dem theistischen oder christlichen Standpunkt die Kraft der Dinge von der Kraft oder richtiger dem Willen Gottes; wir halten nicht die Wirkungen und folglich Eigenschaften — denn wir erkennen ja nur die Eigenschaften der Dinge aus ihren Wirkungen — der Elektricität, des Magnetismus, der Luft, des Wassers, des Feuers für Eigenschaften und Wirkungen Gottes; wir sagen nicht: Gott brennt und wärmt, sondern das Feuer brennt und wärmt, wir sagen und denken nicht: Gott macht nass, sondern das Wasser, nicht Gott donnert und blitzt, sondern es donnert und blitzt u. s. w. Gerade nun aber diese von Gott als geistigem Wesen, wie ihn der Christ denkt, unterschiedenen Erscheinungen, Eigenschaften und Wirkungen der Natur sind es, welchen der Mensch die Vorstellung göttlicher, übermenschlicher Macht entnimmt, wegen welcher er, so lange er seinem ursprünglichen, einfachen, die Natur nicht in Gott und Welt zerspaltenden Sinne treu bleibt, die Natur selbst als Gott verehrt.

Bei dem Ausdruck: übermenschlich, kann ich mich nicht enthalten, eine Bemerkung einzuschalten. Es ist eine der gewöhnlichsten Lamentationen der religiösen und gelehrten Heuler über den Atheismus, dass er ein wesentliches Bedürfniss des Menschen zerstöre oder verkenne, nämlich das Bedürfniss desselben, etwas über sich Seiendes anzunehmen und zu verehren, dass er eben deswegen den Menschen zu einem egoistischen und hochmüthigen Wesen mache. Allein der Atheismus hebt nicht, indem er das theologische Ueber dem Menschen aufhebt, damit auch das moralische und natür-

liche Ueber auf. Das moralische Ueber ist das Ideal, das sich jeder Mensch setzen muss, um etwas Tüchtiges zu werden; aber dieses Ideal ist und muss sein ein menschliches Ideal und Ziel. Das natürliche Ueber ist die Natur selbst, sind insbesondere die himmlischen Mächte, von denen unsere Existenz, unsere Erde abhängt; ist ja die Erde selbst nur ein *Glied derselben und das, was sie ist, nur innerhalb der Stellung, die sie in unserem Sonnensystem einnimmt.* Selbst das religiöse überirdische und übermenschliche Wesen verdankt seinen Ursprung nur dem sinnlichen, optischen über uns Sein des Himmels und der Himmelskörper. Julian beweist bei Cyrillus daraus die Gottheit der Gestirne, dass Jeder die Hände in den Himmel erhebt, wenn er betet oder schwört oder irgendwie den Namen der Gottheit anruft. Versetzen doch selbst die Christen ihren „geistigen, allgegenwärtigen" Gott noch in den Himmel; und sie versetzen ihn aus denselben Gründen in den Himmel, aus welchen ursprünglich der Himmel selbst für Gott galt. Aristo von Chios, Schüler des Zeno, welcher der Stifter des Stoicismus war, sagte ausdrücklich: „über uns ist oder geht das Physische (die Natur), denn es ist unmöglich zu erkennen und bringt uns keinen Nutzen." Aber dieses Physische ist hauptsächlich das Himmlische. Die Gegenstände der Astronomie und Meteorologie waren es ja vor Allem, welche das Interesse der Naturforscher und Naturphilosophen erregten. So verwarf auch Sokrates die Physik als etwas über die Kräfte des Menschen Gehendes und führte die Menschen von der Physik zur Ethik; aber unter dieser Physik verstand er hauptsächlich die Astronomie und Meteorologie, daher der bekannte Spruch, dass er die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt habe, daher auch, dass er alles die Kräfte und Bestimmung des Menschen übersteigende Philosophiren *Meteorologein* (d. h. sich mit himmlischen, überirdischen Dingen beschäftigen) nannte.

Wie aber die Macht, die Uebermenschlichkeit, das höchste oder obere, über uns seiende Wesen — *Superi* heissen bei den Römern die Götter —, so sind auch die anderen Prädicate

der Gottheit, wie die Ewigkeit, die Unendlichkeit, ursprünglich Prädicate der Natur. So ist z. B. bei Homer die Unendlichkeit ein Beiwort des Meeres und der Erde, beim Philosophen Anaximenes ein Beiwort der Luft, im Zendavesta die Ewigkeit und Unsterblichkeit ein Prädicat der Sonne und Sterne. Selbst der grösste Philosoph des Alterthums, Aristoteles, schreibt im Gegensatze zu der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit des Irdischen dem Himmel und den Himmelskörpern Unveränderlichkeit und Ewigkeit zu. Und selbst der Christ erschliesst aus (d. h. leitet ab von) der Grösse und Unendlichkeit der Welt oder Natur die Grösse und Unendlichkeit Gottes, wenn er gleich hernach — aus einem sehr begreiflichen, hier aber nicht zu erörternden Grunde — jene vor dieser verschwinden lässt. So sagt z. B. Scheuchzer in seiner „Naturwissenschaft Hiob's“ mit unzähligen anderen Christen: „Seine (Gottes) unendliche Grösse zeiget an nicht nur die unbegreifliche Grösse der Welt und Weltkörper, sondern auch das kleinste Stäublein.“ Und in seiner „Physika oder Naturwissenschaft“ sagt derselbe Gelehrte und fromme Naturforscher: „es leuchtet die unendliche Weisheit und Macht des Schöpfers hervor nicht nur aus denen *infinite magnis*, aus der ganzen Welt Masse und jenen grossen in freiem Himmel daher schwimmenden Körpern . . . sondern auch aus denen *infinite parvis*, aus denen Stäublein kleinen Thierlein. . . . Ein jedes Stäublein begreifet eine unendliche Zahl kleinster Welten.“ Der Begriff der Unendlichkeit fällt zusammen mit dem Begriff allumfassender Allgemeinheit oder Universalität. Gott ist kein particuläres und darum endliches, kein auf diese oder jene Nation, diesen oder jenen Ort beschränktes Wesen, aber auch nicht die Natur. Sonne, Mond, Himmel, Erde und Meer sind Allen gemein, sagt ein griechischer Philosoph, und ein römischer Dichter (Ovid) sagt: die Natur hat weder die Sonne, noch die Luft, noch das Wasser Jemanden zugeeignet. „Vor Gott gilt kein Ansehen der Person“, aber auch nicht vor der Natur. Die Erde bringt ihre Früchte nicht nur dieser oder jener auserlesenen Person oder Nation hervor; die Sonne scheint nicht blos über das

Haupt des Christen, des Juden, sie erleuchtet alle Menschen ohne Unterschied. Eben wegen dieser Unendlichkeit und Allgemeinheit der Natur konnten die alten Juden, welche sich für das von Gott bevorzugte, d. h. einzige berechtigte Volk hielten, welche glaubten, dass nur ihret-, der Juden willen, nicht der Menschen wegen die Welt geschaffen sei, nicht begreifen, warum die Güter des Lebens nicht ihnen allein, sondern auch den Götzendienern zu Gebote ständen. Auf die Frage, warum Gott nicht den Götzendienst zerstöre, antworteten daher jüdische Gelehrte, er würde die Götzendiener vernichten, wenn sie nicht der Welt nothwendige Dinge verehrten; da sie aber Sonne, Mond, Sterne, Wasser, Feuer verehrten, warum sollte Gott wegen einiger Thoren die Welt zerstören? d. h. in Wahrheit: Gott muss die Ursachen und Gegenstände der Idolatrie bestehen lassen, weil ohne sie nicht die Juden bestehen könnten.[10]

Wir haben hier ein interessantes Beispiel von einigen wesentlichen Charakterzügen der Religion. Erstlich ein Beispiel von dem Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, Glauben und Leben, welcher in jeder Religion sich findet. Mit ihrer Theorie, ihrem Glauben stand diese natürliche Gemeinschaft der Erde, des Lichtes, des Wassers, welche die Juden mit den Götzendienern hatten, in directem Widerspruch; da sie nichts mit den Heiden gemein haben wollten und ihrer Religion nach gemein haben sollten, so hätten sie auch die Lebensgüter nicht mit ihnen gemein haben sollen. Wären sie consequent gewesen, so hätten sie entweder die Heiden oder sich von dem Genusse derselben ausschliessen müssen, um gar nichts mit den profanen Heiden gemein zu haben. Zweitens haben wir hieran ein Beispiel, dass die Natur weit liberaler ist als der Gott der Religionen, dass der naturgemässe Standpunkt des Menschen oder die Naturanschauung weit universeller ist, als der religiöse Standpunkt, welcher den Menschen vom Menschen, den Christen vom Juden, den Juden vom Heiden trennt, dass folglich die Einheit des Menschengeschlechts, die alle Menschen umfassende Liebe keineswegs auf den Begriff des himmlischen Vaters, oder, wie die modernen

Philosophen diesen Ausdruck übersetzen, auf den Begriff des Geistes, sondern ebenso, ja noch besser auf die Natur sich stützt, ja, ursprünglich sich nur auf sie stützte. Die allgemeine Menschenliebe stammt daher auch keineswegs erst aus dem Christenthum. Schon die heidnischen Philosophen lehrten sie; aber der Gott der heidnischen Philosophen war nichts Anderes, als die Welt oder Natur.

Die Christen haben vielmehr denselben Glauben gehabt, wie die Juden; sie haben ebenfalls geglaubt und gesagt, dass die Welt nur ihret-, der Christen willen erschaffen und erhalten werde; sie haben sich daher consequent ebensowenig die Existenz der Ungläubigen und Heiden überhaupt erklären können wie die Juden, denn wenn die Welt nur der Christen wegen ist, wozu und warum sind denn die anderen Menschen, die keine Christen sind, nicht an den christlichen Gott glauben? Aus einem christlichen Gott lässt sich nur das Dasein von christlichen, aber nicht von heidnischen und ungläubigen Menschen erklären. Der Gott, der über Gerechte und Ungerechte, über Gläubige und Ungläubige, Christen und Heiden seine Sonne aufgehen lässt, ist ein gegen diese religiösen Unterschiede gleichgiltiger, nichts von ihnen wissender Gott, ist in Wahrheit nichts Anderes, als die Natur.[11] Wenn es daher in der Bibel heisst: Gott lässt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse, so haben wir in diesen Worten Spuren oder Beweise einer religiösen Naturanschauung, oder unter den Guten und Bösen sind nur moralisch, aber keineswegs dogmatisch unterschiedene Menschen zu verstehen, denn der dogmatische biblische Gott unterscheidet strenge die Böcke von den Schafen, die Christen von den Juden und Heiden, die Gläubigen von den Ungläubigen; den Einen verheisst er die Hölle, den Anderen den Himmel, die Einen verdammt er zum ewigen Leben und Glück, die Anderen zum ewigen Elend und Tod. Aber eben deswegen lässt sich auch nicht das Dasein solcher von ihm zum Nichts verdammten Menschen aus ihm ableiten; wir können es nur uns erklären, wir können überhaupt den tausend und abermal tausend Widersprüchen, Verlegenheiten, Schwierigkeiten und Inconsequenzen, in die

uns der religiöse Glaube verwickelt, nur dann entgehen, wenn wir erkennen, dass der ursprüngliche Gott nur ein von der Natur abgezogenes Wesen ist, und daher mit Bewusstsein an die Stelle des mystischen, vieldeutigen Namens und Wesens Gottes den Namen und das Wesen der Natur setzen.

Dreizehnte Vorlesung.

Was ich in der gestrigen Stunde von der Macht, von der Ewigkeit, von der Uebermenschlichkeit, von der Unendlichkeit und Universalität Gottes gesagt habe, dass sie von der Natur abgezogen seien, ursprünglich nur Eigenschaften der Natur ausdrückten, das gilt auch selbst von den moralischen Eigenschaften. Die Güte Gottes ist nur abgezogen von den dem Menschen nützlichen, guten, wohlthätigen Wesen und Erscheinungen der Natur, welche ihm das Gefühl oder Bewusstsein einflössen, dass das Leben, die Existenz ein Gut, ein Glück sei. Die Güte Gottes ist nur die durch die Phantasie, die Poesie des Affects veredelte, nur die personificirte, als eine besondere Eigenschaft oder Wesenheit verselbständigte, nur die in thätiger Form ausgedrückte und aufgefasste Nützlichkeit und Geniessbarkeit der Natur. Weil aber die Natur zugleich auch die Ursache von dem Menschen feindlichen, verderblichen Wirkungen ist, so verselbständigt und vergöttert er diese Ursache in einem bösen Gott. Dieser Gegensatz findet sich fast in allen Religionen; aber die in dieser Beziehung berühmteste Religion ist die persische, welche an die Spitze ihres Glaubens zwei sich feindliche Götter stellt: den Ormuzd, welcher der Gott oder die Ursache aller dem Menschen wohlthätigen Wesen, der nützlichen Thiere, der erfreulichen Erscheinungen, wie des Lichts, des Tags, der Wärme ist, und den Ahriman, welcher der Gott oder die Ursache der Finsterniss, der verderblichen Hitze, der schädlichen Thiere ist.

Auch die christliche Religion, deren Glaubensvorstellungen fast insgesammt aus der persischen, überhaupt orientalischen

Weltanschauung stammen, hat eigentlich zwei Götter, wovon aber nur der eine vorzugsweise oder ausschliesslich Gott, der andere Satan oder Teufel heisst. Und selbst wo man die bösen, verderblichen Wirkungen der Natur nicht von einer selbständigen, persönlichen Ursache, dem Teufel ableitet, da werden sie wenigstens von dem Zorne Gottes abgeleitet. Aber der Gott im Zorne oder der zornige Gott ist nichts Anderes, als der böse Gott. Wir haben hier wieder ein Beispiel, dass zwischen Poly- und Monotheismus kein wesentlicher Unterschied ist. Der Polytheist glaubt gute und böse Götter, der Monotheist verlegt die bösen Götter in den Zorn, die guten in die Güte Gottes, und glaubt Einen Gott, aber dieser Eine ist ein guter und böser oder zorniger Gott, ein Gott von entgegengesetzten Eigenschaften. Der Zorn Gottes ist nun aber nichts als die Strafgerechtigkeit Gottes, vorgestellt, versinnlicht als Affect, als Leidenschaft. Der Zorn ist ja selbst im Menschen ursprünglich und an sich nichts Anderes, als ein leidenschaftliches Gerechtigkeits- oder Rachegefühl. Der Mensch wird zornig, wo ihm — sei's nun wirklich oder in seiner Meinung — ein Leid, ein Unrecht angethan wird. Der Zorn ist eine Empörung des Menschen gegen die despotischen Eingriffe, die sich ein anderes Wesen gegen ihn erlaubt. Wie nun aber die Güte Gottes nur von den guten Wirkungen der Natur, so ist die Gerechtigkeit ursprünglich nur von den bösen, schädlichen, verderblichen Wirkungen der Natur abgezogen. Die Vorstellung der Strafgerechtigkeit erzeugt sich durch Reflexion also. Der Mensch ist ein Egoist; er ist sich selbst unendlich gut und glaubt nun, dass Alles auch nur ihm zum Besten dienen müsse, dass es kein Uebel geben solle und könne; er findet aber Widersprüche mit diesem seinen Egoismus und Glauben; er glaubt daher, dass ihm nur etwas Böses begegne, wenn er gegen das Wesen oder die Wesen, von denen er alles Gute und Wohlthätige ableitet, gefehlt und sie dadurch gegen sich in Harnisch gebracht habe. Er erklärt sich daher die Uebel der Natur als Strafen, die Gott wegen irgend eines gegen ihn begangenen Fehlers oder Unrechts über die Menschen verhängt habe.

Daher auch der christliche Glaube, dass einst die Natur ein Paradies gewesen, wo nichts dem Menschen Feindliches und Schädliches existirt habe, dass aber dieses Paradies in Folge der Sünde und des durch sie erregten Zornes Gottes zu Grunde gegangen sei. Aber diese Erklärung ist eine theologisch verkehrte. Ursprünglich ist der Zorn oder die Strafgerechtigkeit Gottes im Unterschied von seiner Güte nur abgezogen und abgeleitet von den schädlichen und verderblichen Erscheinungen der Natur. Nicht weil Gott straft, gerecht, zornig, bös ist, ist dieser Mensch vom Blitz getödtet worden, sondern umgekehrt, weil er vom Blitz erschlagen, so ist die Ursache dieses Todesfalls ein zorniges, strafendes, böses Wesen. Das ist der ursprüngliche Gang der menschlichen Gedanken.[12] Aber wie die Güte und Gerechtigkeit Gottes von den guten und bösen Erscheinungen der Natur, so ist auch die Weisheit nur von der Natur und zwar von der Ordnung, in der die Erscheinungen der Natur auf einander folgen, von dem Zusammenhange der natürlichen Ursachen und Wirkungen abgeleitet und abgezogen.

Aber wie die bisherigen physischen oder metaphysischen und moralischen, so sind auch die übrigen mehr unbestimmten oder verneinenden Eigenschaften Gottes von der Natur abgezogen. Gott ist nicht sichtbar; aber auch die Luft ist nicht sichtbar. Eben deswegen ist fast bei allen, nur einigermaassen spirituellen Völkern auch die Luft, der Athem, Hauch identisch mit Geist. Und Gott selbst unterscheidet sich wieder nicht vom Geiste, d. h. von der Luft, als dem in der ungebildeten sinnlichen Anschauung allein das Leben des Menschen bedingenden oder vielmehr verursachenden und erhaltenden Wesen. Wenn es daher heisst: von Gott sollst Du Dir kein Bildniss machen, so folgt daraus noch nicht, dass unter Gott ein Geist in unserem Sinne, die wir unter Geist ein denkendes, wollendes, erkennendes Wesen verstehen, verstanden wird. Wer kann sich von der Luft ein Bild machen? Wundere Dich nicht, erwidert Minucius Felix auf den Vorwurf der Heiden, dass der Christen Gott nicht gezeigt, noch gesehen werden könne, wenn Du Gott nicht siehst, auch Wind und

Luft sind unsichtbar, ob sie gleich alles hin und her stossen, bewegen, erschüttern. Gott ist nicht greifbar, nicht tastbar. Aber ist es denn die Luft, ob sie gleich für die Physiker wägbar ist, ist es das Licht? Lässt sich das Licht, lässt sich die Luft plastisch, d. h. in einer individuellen, körperlichen Gestalt darstellen? Wie verkehrt ist es daher, daraus, dass Völker von ihren Göttern oder ihrem Gotte keine Bilder, keine Statuen und folglich keine Tempel haben, zu schliessen, dass sie ein geistiges Wesen, ein geistiges Wesen in unserem Sinne verehren? Sie verehren die Natur, sei's nun im Ganzen oder in ihren Theilen, ohne sie noch vermenschlicht, ohne sie wenigstens noch in bestimmte menschliche Form und Figur gebracht zu haben, das ist der Grund, warum sie keine menschlichen Bilder und Statuen von den Gegenständen ihrer religiösen Verehrung haben.

Gott kann ich nicht in beschränkte Formen, Bilder, Begriffe fassen; aber kann ich denn die Welt, das Universum darein fassen? Wer kann sich von der Natur ein Bild machen, wenigstens ein ihrem Wesen entsprechendes Bild? Jedes Bild ist ja nur von einem Theil der Welt genommen, wie kann ich also das Ganze in einem Theile entsprechend darstellen wollen? Gott ist nicht ein zeitlich und räumlich beschränktes Wesen; aber ist's denn die Welt? ist die Welt an diesem Orte, in dieser Zeit? ist sie nicht an allen Orten, in allen Zeiten? Ist die Welt in der Zeit oder nicht vielmehr die Zeit in der Welt? ist die Zeit nicht eine Form nur der Welt, die Art und Weise, in welcher die einzelnen Wesen und Wirkungen der Welt auf einander folgen? Wie kann ich also der Welt einen zeitlichen Anfang zuschreiben? Setzt die Welt die Zeit oder nicht vielmehr die Zeit die Welt voraus? Die Welt ist das Wasser, die Zeit ist die Bewegung des Wassers; ist aber das Wasser nicht der Natur der Sache nach früher, als die Bewegung desselben? setzt nicht die Bewegung des Wassers das Wasser voraus? ist die Bewegung desselben nicht eine Folge seiner eigenthümlichen Natur und Beschaffenheit? Ist es also nicht ebenso thöricht, sich die Welt in der Zeit entstanden zu denken, als wenn ich mir das Wesen eines Dings

erst in den Folgen dieses Wesens entstanden denke? Ist es nicht ebenso unsinnig, sich einen zeitlichen Punkt als den Anfang der Welt zu denken, wie den Fall des Wassers sich als den Ursprung des Wassers zu denken? Sehen wir nun aber nicht aus dem bisher Angeführten, dass das Wesen und die Eigenschaften der Welt und das Wesen und die Eigenschaften Gottes dieselben sind, dass Gott sich nicht von der Welt unterscheidet, dass Gott nur ein von der Welt abstrahirter Begriff, Gott nur die Welt in Gedanken, die Welt nur der Gott in Wirklichkeit oder der wirkliche Gott ist, dass die Unendlichkeit Gottes nur von der Unendlichkeit der Welt, die Ewigkeit Gottes nur von der Ewigkeit der Welt, die Macht und Herrlichkeit Gottes nur von der Macht und Herrlichkeit der Natur abgezogen, nur aus ihr entstanden, von ihr abgeleitet ist?

Der Unterschied zwischen Gott und Welt ist nur der Unterschied zwischen Geist und Sinn, Gedanken und Anschauung; die Welt als Gegenstand der Sinne, namentlich der körperlichen Sinne, wie des groben Tastsinns, ist die Welt, die eigentlich sogenannte Welt, dagegen die Welt als Gegenstand des Gedankens, des das Allgemeine von den Sinnen abziehenden Denkens ist Gott. Aber wie das Allgemeine, das der Verstand von den sinnlichen Dingen abzieht, ein, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar Sinnliches, ein dem Wesen, der Sache, wenn auch nicht der Form nach Sinnliches ist (denn der Begriff des Menschen ist ja vermittelst der Menschen, der Begriff des Baumes vermittelst der Bäume, welche die Sinne mir zeigen, etwas Sinnliches), so ist auch das Wesen Gottes, obwohl es nur das gedachte, abgezogene Wesen der Welt ist, doch ein mittelbar sinnliches Wesen. Gott ist allerdings kein sinnliches Wesen, wie irgend ein sichtbar oder handgreiflich begrenzter Körper, wie der Stein, die Pflanze, das Thier, aber wenn man nur deswegen dem Wesen Gottes die Sinnlichkeit absprechen wollte, so müsste man sie auch der Luft, auch dem Licht absprechen. Selbst da, wo der Mensch sich mit der Vorstellung Gottes über die Natur zu erheben glaubt, wo er Gott,

wenigstens seiner Einbildung nach, als ein von allen sinnlichen Eigenschaften abgesondertes, unsinnliches, unkörperliches Wesen denkt, wie die Christen, namentlich die sogenannten rationalistischen Christen; selbst da bildet doch wenigstens die Grundlage des geistigen Gottes die Vorstellung des sinnlichen Wesens. Wer kann sich überhaupt etwas als Wesen denken, ohne es zugleich als sinnliches Wesen zu denken, mag er auch alle Beschränkungen und Eigenschaften eines tastbar sinnlichen Wesens von ihm weglassen? Der Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen der sinnlichen Dinge ist nur der Unterschied zwischen der Gattung und den Arten oder den Individuen.

Gott ist so wenig dieses oder jenes Wesen, als die Farbe diese oder jene Farbe, der Mensch dieser oder jener Mensch ist; denn im Gattungsbegriff des Menschen sehe ich ab von den Unterschieden der Menschenarten und einzelnen Menschen, im Gattungsbegriff der Farbe von den einzelnen, unterschiedenen Farben. So sehe ich auch in Gottes Wesen ab von den Unterschieden und Eigenschaften der vielen verschiedenen sinnlichen Wesen, denke es blos im Allgemeinen als Wesen; aber eben deswegen weil der Begriff des göttlichen Wesens nur abgezogen ist von den sinnlichen Wesen, die die Welt enthält, weil er nur ein Gattungsbegriff ist, so unterschieben wir stets auch diesem allgemeinen Begriff die Bilder sinnlicher Wesen, wir stellen uns das Wesen Gottes bald als das Wesen der Natur im Ganzen, oder des Lichtes, oder des Feuers, oder des Menschen, namentlich eines alten ehrwürdigen Mannes vor, gleichwie uns bei jedem Gattungsbegriff das Bild der Individuen, von denen wir ihn abstrahirt haben, vorschwebt. Ebenso wie mit dem Wesen, ist es auch mit der Existenz Gottes, wie sich von selbst versteht, denn die Existenz lässt sich ja nicht vom Wesen absondern. Selbst da, wo Gott als ein Wesen vorgestellt wird, das, weil es selbst Geist, nur für den Geist des Menschen existire, nur dem Menschen Gegenstand werde, wenn er sich erhebe über die Sinne, von den sinnlichen Wesen seinen Geist abziehe, selbst da liegt der Existenz Gottes die Wahrheit der sinnlichen Existenz, die Wahrheit der Natur

zu Grunde. Gott soll nicht nur im Denken, im Geiste, sondern auch ausser dem Geiste, unabhängig von unserem Denken existiren, ein von unserem Geiste, unseren Gedanken und Vorstellungen von ihm unterschiedenes Wesen sein. Darauf, dass er ein von uns unabhängig, ausser uns existirendes, gegenständliches Wesen sei, wird aller Nachdruck gelegt. Aber wird denn nicht dadurch selbst in Gott, wo angeblich von allem Sinnlichen abgesehen werden soll, die Wahrheit des sinnlichen Seins eingestanden? nicht anerkannt, dass es ausser sinnlichem Sein kein Sein giebt? Haben wir denn ein anderes Merkmal, ein anderes Kriterium einer Existenz ausser uns, einer vom Denken unabhängigen Existenz, als die Sinnlichkeit? Ist eine Existenz ohne Sinnlichkeit nicht der blosse Gedanke, das Gespenst von einer Existenz? Die Existenz Gottes oder wie sie Gott zugeschrieben wird, unterscheidet sich nur so von der Existenz der sinnlichen Wesen ausser uns, wie das Wesen Gottes sich von den sinnlichen Wesen nach der eben gegebenen Erklärung unterscheidet. Die Existenz, wie sie von Gott ausgesagt wird, ist die Existenz im Allgemeinen, der Gattungsbegriff der Existenz, die von allen besonderen und individuellen Beschaffenheiten oder Bestimmungen abgesonderte Existenz. Diese Existenz ist nun allerdings eine geistige, eine abstracte, wie jeder Allgemeinbegriff etwas Abstractes, etwas Geistiges ist; aber gleichwohl ist sie doch nichts Anderes, als die *sinnliche Existenz nur gedacht im Allgemeinen.*

Hierin haben wir die Lösung von den Schwierigkeiten, die die Existenz den Philosophen und Theologen gemacht, wie die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes zeigen, die Lösung von den Widersprüchen, die sich in den Erklärungen und Vorstellungen über die Existenz Gottes finden; hieraus begreifen wir, warum man Gott eine geistige Existenz zuschreibt, aber gleichwohl wieder zugleich diese geistige Existenz als eine sinnliche, selbst örtliche, als eine Existenz im Himmel vorstellt; kurz, der Widerspruch, der Streit zwischen Geist und Sinnlichkeit in der Vorstellung der göttlichen Existenz, die Zweideutigkeit, die mystische Unbestimmtheit derselben

erklärt sich einfach daraus, dass sie von der sinnlichen Existenz der wirklichen Dinge und Wesen abstrahirt, abgezogen ist, dass aber eben deswegen sich nothwendig dieser abstracten Existenz das Bild der sinnlichen Existenz unterstellt, wie sich dem Wesen Gottes stets das Bild des sinnlichen Wesens unterstellt. Wenn nun aber, wie wir bisher gesehen haben, alle Eigenschaften, Wesenheiten oder Realitäten, welche zusammen das Wesen Gottes ausmachen, von der Natur abgezogen sind, wenn das Wesen, die Existenz, die Eigenschaften der Natur das Original sind, nach welchem der Mensch das Bild Gottes entworfen hat, oder wenn, tiefer eingegangen, Gott und Welt oder Natur sich nur so unterscheiden wie der Gattungsbegriff und die Individuen, so dass also die Natur, wie sie der sinnlichen Anschauung Gegenstand ist, die eigentliche Natur ist, die Natur aber, wie sie im Unterschiede von der Sinnlichkeit, in der Absonderung von ihrer Materialität und Körperlichkeit Gegenstand des Geistes, des Denkens ist, Gott ist; so erhellt von selbst, so ist eben damit auch erwiesen, dass die Natur nicht von Gott, das wirkliche Wesen nicht von dem abstracten, das körperliche, materielle Wesen nicht von dem geistigen entstanden ist. Die Natur von Gott ableiten, ist ebensoviel, als aus dem Bilde, aus der Kopie das Original, aus dem Gedanken eines Dings dieses Ding ableiten wollen.

So verkehrt dieses ist, so beruht doch auf dieser Verkehrtheit das Geheimniss der Theologie. Die Dinge werden in der Theologie nicht gedacht und gewollt, weil sie sind, sondern sie sind, weil sie gedacht und gewollt werden. Die Welt ist, weil sie Gott gedacht und gewollt hat, weil sie jetzt noch Gott denkt und will. Die Idee, der Gedanke ist nicht von dem Gegenstande desselben abstrahirt, sondern der Gedanke ist das Hervorbringende, die Ursache des von ihm gedachten Gegenstandes. Aber eben diese Lehre — der Kern der christlichen Theologie und Philosophie — ist eine Verkehrtheit, in der die Ordnung der Natur umgekehrt wird. Wie kommt aber der Mensch auf diese Verkehrtheit? Ich habe schon oben bei der ersten Ursache gesagt, dass der Mensch und zwar subjectiv mit vollem Recht — wenigstens

so lange mit vollem Rechte, als er nicht hinter sein eigenes Wesen gekommen ist — die Gattung, d. h. hier den Gattungsbegriff den Arten und Individuen, in philosophischer Sprache ausgedrückt, das Abstracte dem Concreten voraussetzt. Hieraus erklären und lösen sich alle die Schwierigkeiten und Widersprüche, die bei der Schöpfung, bei der Erklärung der Welt aus einem Gotte stattfinden.

Der Mensch zieht aus der Natur, aus der Wirklichkeit vermittelst der Fähigkeit der Abstraction das Aehnliche, Gleiche, Gemeinschaftliche heraus, sondert es ab von den Dingen, die sich gleichen oder gleichen Wesens sind, und macht es nun im Unterschiede von denselben als ein selbständiges Wesen zu ihrem Wesen. So zieht z. B. der Mensch von den sinnlichen Dingen Raum und Zeit als allgemeine Begriffe oder Formen ab, in welchen sie alle mit einander übereinkommen, indem sie alle ausgedehnt und veränderlich sind, alle ausser und nach einander sind. So ist jeder Punkt der Erde ausser dem anderen und jeder in der Bewegung der Erde nach dem anderen; wo jetzt dieser Punkt ist, da ist in dem nächsten Augenblicke der andere. Obgleich aber der Mensch Raum und Zeit von den räumlichen und zeitlichen Dingen abstrahirt hat, so setzt er ihnen doch dieselben, als die ersten Gründe und Bedingungen ihrer Existenz, voraus. Er denkt sich daher die Welt, d. h. den Inbegriff der wirklichen Dinge, den Stoff, den Inhalt der Welt im Raum und in der Zeit entstanden. Selbst Hegel noch lässt sogar die Materie nicht nur in, sondern aus Raum und Zeit entspringen. Eben deswegen, weil der Mensch Zeit und Raum den wirklichen Dingen voraussetzt, und die von den einzelnen Dingen abgezogenen Allgemeinbegriffe in der Philosophie als allgemeine Wesen, in der Religion polytheistisch als Götter, monotheistisch als Eigenschaften Gottes verselbständigt, hat er auch Raum und Zeit zu Gott gemacht oder mit Gott identificirt. Selbst noch der berühmte christliche Mathematiker und Astronom Newton nennt den Raum die Unermesslichkeit Gottes, selbst das Sensorium Gottes, d. h. das Organ, wodurch Gott allen Dingen gegenwärtig ist, alle Dinge empfindet.

Ebenso sieht Newton Raum und Zeit „als Folge von dem Dasein Gottes an, denn das unendliche Wesen ist an allen Orten, also existirt dieser unermessliche Raum; das ewige Wesen existirt von Ewigkeit, also existirt wirklich eine ewige Dauer“. Auch ist wirklich nicht einzusehen, warum nicht die Zeit, abgetrennt von den zeitlichen Dingen, mit Gott identificirt werden sollte; denn die abstracte Zeit, in der kein Unterschied zwischen Jetzt und Dann (denn es fehlt ja der unterscheidende Inhalt), lässt sich nicht von der todten, stabilen Ewigkeit unterscheiden. Ja, die Ewigkeit ist selbst nichts Anderes, als der Gattungsbegriff der Zeit, die abstracte Zeit, die Zeit abgesondert von den Zeitunterschieden. Kein Wunder daher, dass die Religion die Zeit zu einer Eigenschaft Gottes oder zu einem selbständigen Gott gemacht hat. So macht der indische Gott Krischna in der Bhagavadgita, freilich unter unzähligen anderen Dingen, die Zeit zu einem Prädicat d. i. Ehrentitel von sich, indem er sagt: Ich bin die Zeit, die Alles erhält und Alles zerstört. [13] So ist auch bei den Griechen und Römern die Zeit unter dem Namen von Kronos und Saturnus vergöttert worden. In der persischen Religion steht sogar an der Spitze als das erste, oberste Wesen *Zaruano-akarana*, d. h. die unerschaffene Zeit. Ebenso war bei den Babyloniern und Phöniciern der Gott der Zeit oder der Herr der Zeit, der König der Ewigkeit, wie er auch heisst, der höchste Gott.

Wir sehen an diesem Beispiel, wie der Mensch in Gemässheit oder im Einklang mit der Natur der Thätigkeit, wodurch er abstrahirt, allgemeine Begriffe bildet, aber im Widerspruch mit der Natur der wirklichen Dinge die allgemeinen Begriffe, Vorstellungen oder Anschauungen von Raum und Zeit, wie sie Kant nennt, den sinnlichen Dingen voraussetzt als Bedingungen oder vielmehr die ersten Gründe und Elemente ihrer Existenz, ohne zu bedenken, dass in der Wirklichkeit gerade der umgekehrte Fall gilt, dass nicht die Dinge Raum und Zeit, sondern Raum und Zeit die Dinge voraussetzen, denn der Raum oder die Ausdehnung setzt Etwas voraus, das sich ausdehnt, und die Zeit, die Bewegung — die Zeit ist ja nur

ein von der Bewegung abgezogener Begriff — setzt Etwas voraus, das sich bewegt. Alles ist räumlich und zeitlich; Alles ein Ausgedehntes und Bewegtes; gut; aber die Ausdehnung und Bewegung sind so verschieden, wie die ausgedehnten und bewegten Dinge. Alle Planeten bewegen sich um die Sonne; aber jeder hat seine eigene Bewegung, der eine bewegt sich in kürzerer, der andere in längerer Zeit, je näher der Sonne, desto schneller, je entfernter von ihr, desto langsamer. Alle Thiere bewegen sich, wenn auch nicht alle von Ort und Stelle sich wegbewegen; aber wie unendlich verschiedenartig ist diese Bewegung! Und jede Art der Bewegung entspricht dem Bau, der Lebensart, kurz dem individuellen Wesen derselben. Wie will ich also aus der Zeit und dem Raum, aus blosser Ausdehnung und Bewegung diese Verschiedenheit erklären und ableiten? Ausdehnung und Bewegung sind ja vielmehr abhängig von dem Etwas, von dem Körper, von dem Wesen, das ausgedehnt und bewegt ist. Was daher für den Menschen, oder wenigstens für seine Abstractionsthätigkeit das Erste ist, das ist für die Natur oder in ihr das Letzte; aber weil der Mensch das Subjective zum Objectiven macht, d. h. das, was *für ihn* das Erste ist, auch zu dem *an sich* oder der Natur nach Ersten macht, so macht er auch Raum und Zeit zu den ersten Grundwesen der Natur, so macht er überhaupt das Allgemeine, d. h. das Abstracte zum Grundwesen des Wirklichen, folglich auch das Wesen mit allgemeinen Begriffen, das denkende, geistige Wesen zu dem ersten Wesen, zu dem Wesen, welches nicht nur dem Range nach, sondern auch der Zeit nach allen anderen Wesen vorangeht, ja aller Wesen Grund und Ursache ist, alle Wesen geschaffen, gemacht hat.

Die Frage, ob ein Gott die Welt geschaffen, die Frage nach dem Verhältniss überhaupt Gottes zur Welt, ist die Frage nach dem Verhältniss des Geistes zur Sinnlichkeit, des Allgemeinen oder Abstracten zum Wirklichen, der Gattung zu den Individuen; jene kann daher nicht ohne diese gelöst werden; denn Gott ist ja nichts Anderes, als der Inbegriff der Gattungsbegriffe. Ich habe diese Frage soeben zwar

schon an den *Begriffen* von *Raum* und *Zeit* erläutert; aber sie muss noch weiter behandelt werden. Ich bemerke aber, dass diese Frage zu den wichtigsten und zugleich schwierigsten Fragen der menschlichen Erkenntniss und Philosophie gehört, wie schon daraus erhellt, dass die ganze Geschichte der Philosophie sich eigentlich nur um diese Frage dreht, dass der Streit der Stoiker und Epikuräer, der Platoniker und Aristoteliker, der Skeptiker und Dogmatiker in der alten Philosophie, der Nominalisten und Realisten in dem Mittelalter, der Idealisten und Realisten oder Empiristen in neuerer Zeit nur auf diese Frage hinausläuft. Sie ist aber eine der schwierigsten Fragen nicht nur deswegen, weil die Philosophen, namentlich die neuesten, durch den willkürlichsten Gebrauch der Worte eine unendliche Confusion in diese Materie gebracht haben, sondern auch, weil die Natur der Sprache, die Natur des Denkens selbst, welches sich ja gar nicht von der Sprache abtrennen lässt, uns gefangen nimmt und vexirt, indem jedes Wort ein allgemeines, daher Vielen schon die Sprache allein, weil sich das Einzelne nicht einmal aussprechen lasse, ein Beweis von der Nichtigkeit des Einzelnen und Sinnlichen ist. Es hat endlich auf diese Frage und ihre Entscheidung einen wesentlichen Einfluss die Verschiedenheit der Menschen hinsichtlich ihres Geistes, ihrer Beschäftigung, ihrer Anlagen, ihres Temperamentes selbst. Menschen, z. B. die sich mehr im Leben, als in der Studirstube, mehr in der Natur, als in Bibliotheken herumtreiben, Menschen, deren Beruf und Trieb sie an die Beobachtung, die Anschauung der wirklichen Wesen treibt, werden diese Frage stets im Sinne der Nominalisten entscheiden, welche dem Allgemeinen nur eine subjective Existenz, eine Existenz in der Sprache, der Vorstellung des Menschen einräumen, Menschen von entgegengesetzten Beschäftigungen und Eigenschaften dagegen im entgegengesetzten Sinne, im Sinne der Realisten, welche dem Allgemeinen eine Existenz für sich selbst, eine Existenz unabhängig vom Denken und Sprechen des Menschen einräumen.

Vierzehnte Vorlesung.

Der Schluss der gestrigen Vorlesung war, dass das Verhältniss Gottes zur Welt nur auf das Verhältniss des Gattungsbegriffes zum Individuum sich reducirt, dass die Frage, ob ein Gott ist, keine andere Frage ist, als ob das Allgemeine eine Existenz für sich hat. Es ist diese Frage aber nicht nur eine der schwierigsten, sondern auch wichtigsten; denn nur von ihr hängt das Sein oder Nichtsein eines Gottes ab. Bei Vielen hängt ihr Gottesglauben nur an dieser Frage, stützt sich die Existenz ihres Gottes nur auf die Existenz der Gattungs- oder Allgemeinbegriffe. Wenn kein Gott ist, sagen sie, so ist kein Allgemeinbegriff eine Wahrheit, so giebt es keine Weisheit, keine Tugend, keine Gerechtigkeit, kein Gesetz, keine Gemeinschaft; so ist Alles pure Willkür, so fällt Alles ins Chaos, ja in Nichts zurück. Dagegen ist nun aber sogleich zu bemerken, dass, wenn's auch keine Weisheit, keine Gerechtigkeit, keine Tugend im theologischen Sinne giebt, daraus noch keineswegs folgt, dass es keine solche im menschlichen und vernünftigen Sinne giebt. Es ist nicht nothwendig, um die Bedeutung der Allgemeinbegriffe anzuerkennen, sie deswegen zu vergöttern, zu selbständigen, von den Individuen oder Einzelwesen unterschiedenen Wesen zu machen. So wenig ich ein Laster, um es zu verabscheuen, mir als einen Teufel zu verselbständigen brauche, wie die alten christlichen Theologen, welche für jedes Laster einen besonderen Teufel hatten, z. B. für die Trunksucht den Saufteufel, für die Fressbegierde den Fressteufel, für den Neid den Neid-

teufel, für den Geiz den Geizteufel, für die Spielsucht den Spielteufel, zu einer gewissen Zeit sogar für eine neumodische Hosentracht einen besonderen Hosenteufel; so wenig brauche ich die Tugend, die Weisheit, die Gerechtigkeit mir als Götter, oder, was eins ist, als Eigenschaften eines Gottes vorzustellen, um sie zu lieben.

Wenn ich mir etwas vorsetze, wenn ich mir z. B. die Tugend der Beständigkeit oder Standhaftigkeit zur Aufgabe mache, brauche ich deswegen, um sie nicht aus den Augen zu verlieren, ihr Altäre und Tempel zu errichten, wie die Römer die Tugend zu einer Göttin machten und selbst wieder einzelne Tugenden vergötterten? Braucht sie überhaupt ein selbständiges Wesen zu sein, um Macht auf mich auszuüben, um mir Etwas zu sein? Hat sie nicht auch als eine Eigenschaft des Menschen Werth? Ich selbst will ja standhaft sein; ich will dem Wechsel von Eindrücken, denen mich meine Weichheit und Empfindlichkeit aussetzt, nicht länger unterliegen, ich bin mir selbst als weichlicher, empfindlicher, wandelbarer, launenhafter Mensch zuwider; der standhafte Mensch ist daher mein Ziel. Insofern ich noch nicht standhaft bin, unterscheide ich freilich die Standhaftigkeit von mir, setze sie über mich als Ideal, personificire sie mir, rede sie vielleicht sogar in einsamem Selbstgespräch so an, als wäre sie ein Wesen für sich, verhalte mich also zu ihr, wie der Christ zu seinem Gotte, der Römer zu seiner Tugendgöttin; aber ich weiss es, dass ich sie personificire, und trotzdem verliert sie mir nicht ihren Werth, denn ich habe ja persönliches Interesse an ihr, ich habe in mir selbst, in meinem Egoismus, meinem Glückseligkeitstrieb, meinem Ehrgefühl, mit welchem die allen Eindrücken und Wechselfällen offene Weichlichkeit im Widerspruch steht, Grund genug, standhaft zu werden. Dasselbe gilt von allen anderen Tugenden oder Kräften des Menschen, wie Vernunft, Wille, Weisheit, deren Werth und Realität daher nicht für mich verloren geht, überhaupt nicht aufgehoben wird, wenn ich sie gleich nur als Eigenschaften des Menschen betrachte und weiss, sie nicht vergöttere, nicht zu selbständigen Wesen

mache. Dasselbe, was von den menschlichen Tugenden und Kräften, gilt von allen Allgemein- oder Gattungsbegriffen; sie existiren nicht ausser den Dingen oder Wesen, nicht unterschieden, nicht unabhängig von den Individuen, von denen wir sie abgezogen haben. Das Subject, d. h. das existirende Wesen ist immer nur das Individuum, die Gattung nur das Prädicat, die Eigenschaft. Aber eben das Prädicat, die Eigenschaft des Individuums trennt das sinnlose Denken, die Abstraction von dem Individuum ab, macht sie für sich selbst zum Gegenstand, fasst sie in dieser Abgezogenheit als das Wesen der Individuen, bestimmt die Unterschiede der Individuen von einander nur als individuelle, d. h. hier zufällige, gleichgiltige, unwesentliche, so dass für das Denken, für den Geist alle Individuen eigentlich nur zu einem Individuum oder vielmehr zu einem Begriff zusammenschwinden, das Denken sich allein den Kern zueignet, der sinnlichen Anschauung aber, welche uns die Individuen als Individuen, d. h. in ihrer Vielheit, Verschiedenheit, Individualität und Existenz offenbart, nur die Schale lässt, so dass also das Denken Das, was in der Wirklichkeit das Subject, das Wesen ist, zum Prädicat, zur Eigenschaft, zur blossen Mode oder Manier des Gattungsbegriffs und umgekehrt Das, was in der Wirklichkeit nur Eigenschaft, nur Prädicat ist, zum Wesen macht.

Wählen wir ausser den angeführten Beispielen noch ein und zwar sinnliches Beispiel, um uns klarer zu werden. Jeder Mensch hat einen Kopf, freilich menschlichen Kopf, d. h. einen Kopf mit menschlichen Eigenschaften; denn auch die Thiere haben Köpfe, obwohl der Kopf nicht zu dem charakteristischen Begriff der Thiere überhaupt gehört, denn es giebt Thiere, in denen ein eigentlicher, entwickelter Kopf noch gar nicht vorhanden ist, und selbst bei den höheren Thieren dient der Kopf nur den niederen Bedürfnissen, hat keine selbständige Würde und Bedeutung; es tritt daher der eigentliche Kopf gegen das Gebiss zurück. Der Kopf ist also ein allen Menschen gemeinsames Kennzeichen, ein allgemeines, wesentliches Merkmal oder Prädicat des Menschen; ein Wesen, das

ohne Beine und Arme aus dem Mutterleibe kommt, ist wohl ein Mensch, aber ein Wesen ohne Kopf ist kein Mensch. Allein folgt daraus, dass alle Menschen nur einen Kopf haben? und doch ist die Einheit des Kopfes eine nothwendige Folge von der Einheit der Gattung, wie sie der Mensch im abstracten, d. h. sinnlosen Denken verselbständigt. Zeigt mir aber nicht der Sinn, dass jeder Mensch seinen Kopf hat, dass es so viele Köpfe als Menschen, also keinen generellen oder allgemeinen Kopf, sondern nur individuelle Köpfe giebt? dass der Kopf, der Kopf als Gattungsbegriff, der Kopf, von dem ich alle individuellen Unterschiede und Merkmale weggelassen habe, nur in meinem Kopfe, ausser meinem Kopfe aber nur Köpfe existiren? Was ist denn nun aber das Wesentliche an diesem, meinem Kopfe? dass er ein Kopf überhaupt, oder, dass er dieser bestimmte Kopf ist? dass er dieser Kopf ist; denn, wer mir meinen Kopf nimmt, der lässt mir überhaupt keinen Kopf mehr. Und nicht der Kopf im Allgemeinen, sondern nur der wirkliche, individuelle Kopf wirkt, schafft, denkt. Das Wort: individuell ist freilich ein zweideutiges; denn wir verstehen darunter auch das gleichgiltige, zufällige, unbedeutende Eigenthümliche, wodurch sich oft der Mensch von anderen unterscheidet. Daher muss man zuerst, um die Bedeutung der Individualität zu erfassen, den Menschen oder, um bei dem Beispiel zu bleiben, den Kopf des Menschen dem thierischen Kopf gegenüberstellen, die Individualität des menschlichen Kopfes im Unterschiede vom thierischen ins Auge fassen. Aber auch weiter im Vergleich des menschlichen Kopfes zum menschlichen ist doch, ob es gleich individuelle Unterschiede in dem Sinne giebt, wo das Individuelle das gleichgiltig Eigenthümliche bezeichnet, das Wesentliche dieses, dass jeder Mensch seinen eigenen, diesen bestimmten sinnlichen, sichtbaren, individuellen Kopf hat. Der Kopf als Gattungsbegriff, als allgemeines Attribut oder Merkmal aller Menschen hat also keine andere Bedeutung, keinen anderen Sinn, als dass alle Menschen darin übereinstimmen, dass jeder einen Kopf hat. Wenn ich aber nun trotz dieser Uebereinstimmung leugne, dass alle Menschen nur

Einen Kopf haben — was, nämlich die Einheit des Kopfes, eine nothwendige Folge von der Vorstellung ist, dass die Einheit der Gattung im Unterschiede von den Individuen etwas Existirendes, Selbständiges ist, namentlich aber von der Vorstellung, dass alle Menschen nur Eine Vernunft haben —, wenn ich behaupte: es giebt so viele Köpfe, als es Individuen giebt, wenn ich also den Kopf mit dem Individuum identificire, sie nicht von einander unterscheide oder gar abtrenne, folgt daraus, dass ich die Bedeutung und Existenz des Kopfes leugne, dass ich den Menschen zu einem kopflosen Wesen mache? Im Gegentheil, statt eines Kopfes bekomme ich viele Köpfe, und wenn vier Augen mehr sehen, als zwei, so leisten auch viele Köpfe unendlich mehr, als ein Kopf; ich habe daher, statt etwas zu verlieren, nur gewonnen. Wenn ich also den Unterschied zwischen Gattung und Individuum aufhebe, wenn ich ihn nur im Denken, im Unterscheiden, im Abstrahiren existiren lasse, so leugne ich deswegen nicht die Bedeutung des Gattungsbegriffes; ich behaupte nur, dass die Gattung nur als Individuum oder Prädicat des Individuums existirt.[14] Ich leugne nicht, um die früheren Beispiele hier wieder anzuwenden, die Weisheit, die Güte, die Schönheit; ich leugne nur, dass sie als diese Gattungsbegriffe Wesen sind, sei es nun als Götter oder Eigenschaften Gottes oder als platonische Ideen oder als sich selbst setzende Hegel'sche Begriffe; ich behaupte nur, dass sie nur in weisen, guten, schönen Individuen existiren, also nur, wie gesagt, Eigenschaften individueller Wesen sind, dass sie keine Wesen für sich, sondern Attribute oder Bestimmungen der Individualität sind, dass diese Allgemeinbegriffe die Individualität voraussetzen, aber nicht umgekehrt.[15]

Der Theismus beruht nun gerade darauf, dass er die Gattungsbegriffe, wenigstens den Inbegriff derselben, welchen er Gott nennt, als Entstehungsgrund den wirklichen Dingen voraussetzt, dass er das Allgemeine nicht aus den Individuen, sondern umgekehrt diese aus jenen entspringen lässt. Das Allgemeine als solches, der Gattungsbegriff existirt aber im Denken und für das Denken; daher kommt es also, dass der

Mensch auf den Gedanken und Glauben kommt, die Welt sei aus den Ideen, aus den Gedanken eines geistigen Wesens entsprungen. Auf dem Standpunkt des von den Sinnen absehenden Denkens erscheint auch nichts natürlicher, als dieser Gang; denn dem von den Sinnen abstrahirenden Geiste liegt das Abstracte, das Geistige, das nur Gedachte näher, als das Sinnliche; es ist für ihn früher und höher, als dieses, daher ganz natürlich für ihn, das Sinnliche aus dem Geistigen, das Wirkliche aus dem Gedachten entspringen zu lassen. Wir finden ja diesen Gang selbst noch bei den modernen, speculativen Philosophen. Diese erschaffen noch heute, wie einst der christliche Gott, aus ihrem Kopf die Welt.

Der Glaube oder die Vorstellung, dass die Welt, die Natur von einem denkenden oder geistigen Wesen überhaupt hervorgebracht sei, hat aber noch einen anderen als diesen eben angeführten Grund, welchen wir den philosophischen oder speculativen nennen können im Unterschiede von dem jetzt anzuführenden populären Grund. Es ist dieser. Der Mensch bringt Werke ausser sich hervor, denen im Menschen der Gedanke derselben, der Entwurf, der Begriff vorausgegangen ist, und eine Absicht, ein Zweck zum Grunde liegt. Wenn der Mensch ein Haus baut, so hat er eine Idee, ein Bild im Kopfe, wornach er baut, welches er verwirklicht, ausser sich in Stein und Holz verwandelt oder übersetzt, und ebenso hat er einen Zweck dabei; er baut sich ein Wohnhaus oder Gartenhaus oder Fabrikgebäude; kurz er baut sich ein Haus zu diesem oder jenem Zwecke. Und dieser Zweck bestimmt die Idee des Hauses, die ich in meinem Kopf entwerfe; denn ein Haus zu diesem Zwecke denke ich mir anders, als ein Haus zu einem anderen Zwecke. Ueberhaupt ist der Mensch ein nach Zwecken thätiges Wesen; er thut nichts, wobei er nicht einen Zweck hat. Der Zweck ist aber im Allgemeinen gar nichts Anderes, als eine Willensvorstellung, eine Vorstellung, die nicht Vorstellung oder Gedanke bleiben soll, und die ich daher vermittelst der Handwerkszeuge meines Körpers realisire, d. h. verwirkliche. Kurz der Mensch bringt, wenn auch nicht aus, doch mit seinem Geiste, wenn auch

nicht aus, doch mit und nach Gedanken Werke hervor, die eben deswegen schon äusserlich den Stempel der Absichtlichkeit, Plan- und Zweckmässigkeit an sich tragen. Der Mensch denkt aber Alles nach sich; er trägt daher die Anschauung von seinen eigenen Werken auf die Werke oder Wirkungen der Natur über; er betrachtet die Welt wie ein Wohnhaus, eine Werkstatt, eine Uhr, kurz wie ein menschliches Kunstprodukt. Da er die Naturprodukte nicht von den Kunstprodukten unterscheidet, höchstens nur der Art nach, so setzt er auch als Ursache derselben ein menschliches, zweckthätiges, denkendes Wesen. Weil aber die Produkte und Wirkungen der Natur zugleich über die Kräfte des Menschen gehen, ja sie unendlich übersteigen, so denkt er sich diese dem Wesen nach menschliche Ursache zugleich als ein übermenschliches Wesen, als ein Wesen, das dieselben Eigenschaften, wie die Menschen, hat: Verstand, Wille, Kraft, seine Gedanken auszuführen, aber in einem unendlich höheren, das Maass der menschlichen Kräfte und Fähigkeiten unendlich übersteigenden Grade; und nennt nun dieses Wesen Gott.

Der Beweis vom Dasein Gottes, der sich auf diese Betrachtungs- oder Anschauungsweise der Natur stützt, heisst der physikotheologische oder teleologische, d. h. der aus der Zweckmässigkeit der Natur geschöpfte Beweis; denn dieser Beweis beruft sich hauptsächlich auf die sogenannten Zwecke in der Natur. Zwecke setzen Verstand, Absicht, Bewusstsein voraus; da aber, so heisst es in diesem Beweise, die Natur, die Welt, die Materie blind sei, ohne Verstand, ohne Bewusstsein wirke, so setze sie ein geistiges Wesen voraus, welches sie geschaffen, oder doch und zwar nach und zu Zwecken gebildet und geformt habe. Dieser Beweis ist schon von den alten gläubigen Philosophen, den Platonikern und Stoikern angewandt, in den christlichen Zeiten aber bis zum Ueberdruss oft wiederholt worden. Es ist der populärste und auf einem gewissen Standpunkt einleuchtendste und überzeugendste Beweis, der Beweis des gemeinen, d. h. ungebildeten, nichts von der Natur wissenden Menschenverstandes; er ist daher der einzige, wenigstens theoretische Grund und

Stützpunkt des Theismus im Volke. Wir müssen aber gegen diesen Schluss vor Allem geltend machen, dass, obwohl der Vorstellung von Zwecken etwas Gegenständliches oder Wirkliches in der Natur entspricht, doch der Ausdruck und Begriff Zweck kein angemessener ist. Was nämlich der Mensch die Zweckmässigkeit der Natur nennt und als solche auffasst, das ist in Wirklichkeit nichts Anderes, als die Einheit der Welt, die Harmonie der Ursachen und Wirkungen, der Zusammenhang überhaupt, in dem Alles in der Natur ist und wirkt. So wie die Worte nur dann einen Sinn und Verstand haben, wenn sie in einem nothwendigen Zusammenhang mit einander stehen, so ist es auch nur der nothwendige Zusammenhang, in welchem die Wesen oder Erscheinungen der Natur mit einander stehen, welcher auf den Menschen den Eindruck der Verständigkeit und Absichtlichkeit macht. Die Stoiker gebrauchten in ihren Beweisen von einer verständigen Ursache der Welt gegen die freilich unvernünftige Vorstellung, dass die Welt dem Zufall, dem zufälligen Zusammenkommen von Atomen, d. h. unendlich kleinen, festen und untheilbaren Körpern ihre Existenz verdanke, das Bild, dass dies ebenso wäre, als wenn man aus einem zufälligen Zusammenwürfeln von Buchstaben sich die Entstehung eines geistigen Werks, z. B. der Geschichtsbücher des Ennius erklären wollte. Allein obgleich die Welt keinem Zufall ihre Existenz verdankt, so brauchen wir uns deswegen doch keinen menschlichen oder menschenähnlichen Autor derselben zu denken. Die sinnlichen Dinge sind keine Buchstaben oder Lettern, die erst von einem Setzer ausser ihnen zusammengesetzt werden müssen, weil sie in keiner nothwendigen Beziehung zu einander stehen; die Dinge in der Natur ziehen sich an, bedürfen und begehren einander, denn eines ist nicht ohne das andere, treten also durch sich selbst in Beziehung, verbinden sich aus eigener Kraft mit einander, wie z. B. der Sauerstoff mit dem Wasserstoff, wodurch er das Wasser, mit dem Stickstoff wodurch er die Luft bildet, und begründen dadurch jenen bewundrungswürdigen Zusammenhang, welchen der Mensch, der noch nicht in's Wesen der

Natur hineingeschaut hat und Alles nach sich denkt, als das Werk eines nach Planen und Zwecken wirkenden und schaffenden Wesens sich erklärt. Was die Menschen am meisten als Beweisgrund eines verständigen oder geistigen Welturhebers anzusehen sich berechtigt glaubten, war nicht blos die sogenannte innere organische Zweckmässigkeit, mit welcher die Organe des Leibes ihren Functionen oder Verrichtungen entsprechen, sondern auch und zwar hauptsächlich die sogenannte äussere Zweckmässigkeit, kraft welcher die unorganische Natur so beschaffen, oder wie der Theist sich ausdrückt, so eingerichtet ist, dass die Thiere und Menschen in ihr und zwar auf's allerangenehmste, aufs comfortabelste leben können.

Stände die Erde näher oder entfernter der Sonne, stiege die Temperatur bis auf den Siedpunkt des Wassers oder fiele sie herab unter den Gefrierpunkt, so würde Alles vor Hitze vertrocknen oder vor Kälte erstarren. Wie weise hat daher der liebe Gott ausgerechnet, wie weit die Erde von der Sonne abstehen muss, damit die Thiere und Menschen auf ihr leben können! Und wie gütig hat er überall für die Nothdurft des Lebenden gesorgt! Selbst in den traurigsten, unfruchtbarsten, kältesten Gegenden, da giebt es immer noch wenigstens Moose oder Flechten, Stauden und gewisse Thiere, die dem Menschen zur Nahrung dienen. Und wie sichtbar, wie augenfällig offenbart sich erst in dem Reichthum der wärmeren Länder die Güte und Weisheit Gottes! Wie hat der liebe Gott da für den Gaumen der Menschen gesorgt! Welche Leckerbissen wachsen da auf Sträuchern und Bäumen! Da wächst das Zuckerrohr, da der Reis, von dem allein in China wohl 100 Millionen Menschen leben sollen, da der Ingwer, die Ananas, der Kaffeebaum, der Theestrauch, der Pfefferstrauch, der Cacaobaum, wovon die Chokolade kommt, der Muskatnussbaum, der Gewürznelkenbaum, der Vanillestrauch, die Cocosnusspalme, deren Rinde, wie ein moderner, frommer, populärer Botaniker sagt, „die gütige Vorsehung überall mit halbmondförmigen Hervorragungen versehen hat, wodurch es dem Menschen erleichtert wird, den hohen Baum zur

Gewinnung der köstlichen Frucht und des erquickenden Getränkes, das er darreicht, zu erklettern". Wir bemerken jedoch hierüber Folgendes und zwar zunächst in Beziehung auf den ersten Punkt. Das organische Leben ist nicht zufällig auf die Erde, in die unorganische Natur überhaupt hineingekommen, sondern das organische und unorganische Leben gehört zusammen. Was bin ich denn, vom organischen Leben ausgegangen, ohne die Aussenwelt? So gut die Lunge zu mir gehört, so gut gehört die Luft zu mir; so gut das Auge zu mir gehört, so gut gehört das Licht zu mir; denn was ist die Lunge ohne Luft, das Auge ohne Licht? Das Licht ist nicht, damit das Auge sieht, sondern das Auge ist, weil das Licht ist; ebenso ist die Luft nicht, damit sie eingeathmet werde, sondern weil sie ist, weil ohne sie das Leben nicht bestehen könnte, wird sie eingeathmet. Es findet ein nothwendiger Zusammenhang statt zwischen dem Organischen und Unorganischen. Ja, dieser Zusammenhang selbst ist der Grund, ist das Wesen des Lebens. Daher haben wir auch keinen Grund zu der Einbildung, dass, wenn der Mensch mehr Sinne oder Organe hätte, er auch mehr Eigenschaften oder Dinge der Natur erkennen würde. Es ist nicht mehr in der Aussenwelt, in der unorganischen Natur, als in der organischen. Der Mensch hat gerade so viel Sinne, als eben nothwendig ist, um die Welt in ihrer Totalität, ihrer Ganzheit zu fassen. So wie der Mensch, der Organismus nicht, wie die Alten glaubten, aus dem Wasser oder der Erde entsprungen ist, überhaupt aus keinem bestimmten einzelnen Element oder nur aus einer Gattung von Gegenständen, der nur dieser oder jener Sinn entspricht, sondern so wie der Mensch nur dem Zusammenwirken der gesammten Natur seine Existenz und Entstehung verdankt, so sind auch seine Sinne nicht auf bestimmte Gattungen oder Arten körperlicher Qualitäten oder Kräfte eingeschränkt, sondern sie umfassen die ganze Natur. Die Natur versteckt sich nicht; sie dringt sich mit aller Gewalt und so zu sagen Unverschämtheit dem Menschen auf. So gut die Luft durch Mund und Nase und alle Poren des Leibes in uns eindringt, so gut würden die Dinge oder Eigen-

schaften der Natur, die wir der Annahme nach durch unsere jetzigen Sinne nicht wahrnehmen, sich uns fühlbar machen durch ihnen entsprechende Sinne, wenn es anders solche Dinge und Eigenschaften gäbe. Doch wieder zurück!

Allerdings würde das Leben auf der Erde erlöschen, wenigstens dieses Leben, das jetzt auf ihr ist, wenn die Erde an die Stelle des Merkurs träte, aber dann wäre auch nicht mehr die Erde die Erde, d. h. dieser individuelle, von den anderen Planeten sich unterscheidende Planet, der sie jetzt ist. Die Erde ist, was sie ist, nur an der Stelle, die sie im Sonnensystem einnimmt, und sie ist nicht deswegen an die Stelle gesetzt worden, damit die Menschen und Thiere auf ihr leben könnten, sondern weil sie und zwar ihrer ursprünglichen Natur gemäss, nothwendig diese Stelle einnimmt, weil sie überhaupt so beschaffen ist, wie sie es jetzt ist, deswegen entstanden und leben auf ihr solche organische Wesen, wie wir auf der Erde finden. Wir sehen ja selbst auf der Erde, wie die besonderen Länder oder Erdstriche auch besondere, nur ihnen angehörige Thiere und Pflanzen hervorbringen, z. B. die heissen Länder die hitzigsten Temperamente, die hitzigsten Getränke, die hitzigsten Gewürze, wie also die organische und unorganische Natur zusammenhängt, unzertrennlich, ja im Wesen selbst eins ist. Es ist daher gar nicht zu verwundern, dass wir auf der Erde die den Menschen und Thieren entsprechenden, angemessenen Lebensbedingungen und Lebensmittel finden; denn es entspricht ja von vorne herein, von Hause aus der Individualität der Erde die Individualität unseres Wesens; wir sind ja keine Kinder des Saturn oder Merkur, sondern Erdgeschöpfe, Erdwesen. Es ist ja dieselbe Erde, dieselbe Sonne, dasselbe Klima, dem z. B. der Affenbrotbaum und der Affe, wie der Neger ihren Ursprung und ihre Existenz verdanken. Wo einmal eine solche Temperatur vorhanden ist, dass das Wasser nicht als Dunst oder Eis, sondern als Wasser existiren kann, wo ein Wasser also ist, das getrunken oder von Pflanzen aufgesaugt, eine Luft, die eingeathmet werden kann, ein Licht von der Stärke, dem Maasse, welches sich mit dem thierischen oder menschlichen

Auge verträgt, da sind auch die Elemente, die ersten Gründe und Ursprünge des thierischen und pflanzlichen Lebens gegeben, da ist es natürlich, ja nothwendig, dass es auch Pflanzen giebt, die der thierischen und menschlichen Organisation entsprechen, als Nahrungsmittel dienen. Wenn man sich daher darüber verwundern will, so muss man sich überhaupt über die Existenz der Erde verwundern oder seine theologische Verwunderung und Beweisführung nur auf die ersten so zu sagen astronomischen Eigenschaften der Erde beschränken; denn haben wir einmal diese, haben wir einmal die Erde als diesen individuellen, selbständigen, von anderen Weltkörpern sich unterscheidenden Planeten, so haben wir an dieser Individualität der Erde die Bedingung oder vielmehr den Ursprung auch der organischen Individuen gegeben; denn nur die Individualität ist das Princip, der Grund des Lebens.

Worin hat aber die Individualität der Erde ihren Grund? in der Anziehung und Abstossung, der Attraction und Repulsion, welche der Materie, den Grundstoffen der Natur wesentlich zukommt, welche der Mensch nur in seinem Verstande von ihr absondert. Materielle Theile oder Körper, die sich anziehen, trennen sich eben dadurch von anderen, stossen sie ab, bilden dadurch ein besonderes Ganze. Die Grundstoffe, die Urelemente, die Materie der Welt müssen wir überhaupt nicht als etwas Gleichförmiges, Unterschiedsloses denken; eine solche Materie ist nur eine menschliche Abstraction, eine Chimäre; das Wesen der Natur, das Wesen der Materie ist ursprünglich schon ein in sich unterschiedenes Wesen; denn nur ein bestimmtes, unterschiedenes, individuelles Wesen ist ein wirkliches Wesen. So thöricht die Frage, warum überhaupt Etwas ist, so thöricht ist die Frage, warum Etwas gerade dieses bestimmte Wesen ist, warum z. B. das Sauerstoffgas geruchlos, geschmacklos, und schwerer als die atmosphärische Luft ist, warum es beim Zusammendrücken leuchtet, auch durch den stärksten Druck sich nicht in tropfbare Flüssigkeit verwandelt, warum sein Mischungsgewicht durch die Zahl 8 ausgedrückt wird, warum es sich mit dem Wasser-

stoff stets nur in einer Gewichtsmenge, welche sich verhält wie 8 zu 1, 16 zu 2, 24 zu 3, verbindet? Diese Eigenschaften begründen eben die Individualität des Sauerstoffs, d. h. seine Bestimmtheit, seine Eigenthümlichkeit, seine Wesenheit. Wenn ich diese ihn von anderen Stoffen unterscheidenden Eigenschaften von ihm weglasse, so hebe ich seine Existenz, hebe ihn selbst auf. Fragen also, warum der Sauerstoff gerade dieser und kein anderer Stoff ist, heisst fragen, warum der Sauerstoff ist. Aber warum ist er denn? darauf antworte ich: er ist, weil er eben ist; er gehört eben zum Wesen der Natur; er ist nicht deswegen, damit er das Feuer und das Athmen der Thiere unterhalte, sondern weil er ist, deswegen existirt Feuer und Leben. Wo die Bedingung oder der Grund zu Etwas gegeben ist, da kann auch die Folge nicht ausbleiben; wo der Stoff, das Material zum Leben gegeben ist, da kann auch das Leben nicht fehlen, so wie, wenn einmal der Sauerstoff und ein brennbarer Körper gegeben sind, auch der Verbrennungsprocess nothwendig erfolgt.

Fünfzehnte Vorlesung.

Ich habe in der letzten Stunde einige Andeutungen gegeben, wie sich die Naturerscheinungen, welche sich der Theist aus einem zwecksetzenden, bewussten Wesen erklärt, physikalisch oder natürlich erklären lassen. Ich bin übrigens weit entfernt, mit dieser oberflächlichen Andeutung eine Erklärung von dem Ursprung und Wesen des organischen Lebens geben zu wollen. Wir sind noch lange nicht auf dem Standpunkt der Naturwissenschaft, wo wir diese Frage lösen können. Nur so viel wissen wir oder können wir wenigstens bestimmt wissen, dass wir, so gut wie wir jetzt auf natürlichem Wege entstehen und erhalten werden, auch einst auf natürlichem Wege entsprungen sind, dass alle theologischen Erklärungen nichts leisten. Aber auch abgesehen von dieser Kapitalfrage nach dem Ursprung des Lebens, giebt es allerdings viele auffallende und merkwürdige Erscheinungen in der Natur, die eben deswegen der Theist mit besonderer Begierde aufgreift und den Naturalisten mit den Worten entgegenhält: hier habt ihr den offenbaren Beweis einer göttlichen Vorsicht und Absicht. Allein es ist mit diesen Erscheinungen in der Natur wie mit den Fällen im menschlichen Leben, in welchen der Theist handgreifliche Beweise einer besonderen, über dem Menschen wachenden Vorsehung erblickt, und welche ich schon in meinen Erläuterungen zum Wesen der Religion an einem Beispiel beleuchtet habe. Es sind dies immer nur Fälle, die mit dem menschlichen Egoismus zusammenhängen, und wenn es gleich andere ebenso merkwürdige Erscheinungen giebt, denen wir gleichwohl kein Bedenken tragen eine natür-

liche Ursache zuzuschreiben, so heben wir doch nur diese den menschlichen Egoismus interessirenden Erscheinungen hervor, übersehen ihre Aehnlichkeit mit jenen anderen für uns aber gleichgiltigen Erscheinungen, und betrachten sie nun als Beweise einer besonderen, zweckbewussten Vorsehung, als, so zu sagen, natürliche Mirakel.

„Wir athmen in niederer Temperatur“, sagt Liebig, „mehr Kohlenstoff aus, als in höherer und wir müssen in dem nämlichen Verhältniss mehr oder weniger Kohlenstoff in den Speisen geniessen, in Schweden mehr, als in Sicilien, in unseren Gegenden im Winter ein ganzes Achtel mehr als im Sommer. Selbst wenn wir dem Gewicht nach gleiche Quantitäten Speise in kalten und warmen Gegenden geniessen, so hat eine unendliche Weisheit die Einrichtung getroffen, dass diese Speisen höchst ungleich in ihrem Kohlenstoffgehalt sind. Die Früchte, welche die Südländer geniessen, enthalten in frischem Zustande nicht über 12 Procent Kohlenstoff, während der Speck und Thran des Polarländers 66—80 Procent Kohlenstoff enthalten“. Aber was ist denn das für eine unendliche Weisheit und Macht, die erst der Folge eines Uebels, eines Mangels abhilft? Warum verhindert sie denn nicht das Uebel selbst? warum nicht die Ursache? Wenn der Wagen, in dem ich fahre, zusammenbricht, aber ich breche kein Bein, soll ich davon die Ursache der göttlichen Vorsehung zuschreiben? Hätte sie nicht vorher den Bruch des Wagens verhindern können? Warum verhütet denn nicht die göttliche Weisheit und Güte die Kälte der Polarländer, die selbst Felsen bersten macht? Kann ein Gott nicht ein Paradies schaffen? Was hilft ein göttliches Wesen, das erst hinterdrein, erst nachträglich hilft? Ist das Leben der Polarländer nicht trotz ihres kohlenstoffreichen Specks und Thrans ein höchst erbärmliches Leben? Wie will man also bei solchen Erscheinungen zur religiösen Vorstellung einer göttlichen Weisheit und Güte seine Zuflucht nehmen, da selbst die Religion die Welt, wie sie ist, wegen ihrer Widersprüche mit einer göttlichen Güte und Weisheit nicht so, wie sie jetzt ist, aus Gott kommen lässt, sondern annimmt, dass sie die Sünde, der Teufel ent-

stellt hat, und eben deswegen eine göttliche, eine bessere Welt in Aussicht stellt? Und lässt sich nicht ein natürlicher Grund von jener Erscheinung angeben? Warum denn nicht? Der arme Polarländer, der zu Zeiten, wie z. B. der Grönländer, sein kümmerliches Leben selbst mit alten Zeltfellen und Schuhsohlen fristen muss, geniesst freilich keine Südfrüchte und andere Leckerbissen der warmen Länder, aber nur aus dem einfachen Grunde, weil sie eben nicht bei ihm gedeihen; er ist aus trauriger Nothwendigkeit hauptsächlich auf den Thran und Speck des Seehunds und Wallfisches angewiesen; aber der Speck und Thran findet sich keineswegs nur in den Nordpolarländern. Der Wallfisch ist nur durch die Verfolgungen der Menschen bis in den höchsten Norden zurückgedrängt worden und die Rüsselrobbe, die wegen ihres reichlichen Thrans sehr gesucht ist, findet sich auch z. B. an den Küsten von Chile. Wenn sich aber auch eine besondere Menge von Kohlenstoff am Nordpol finden sollte, so hätten wir selbst dafür eine analoge Erscheinung an der Erfahrung, dass im Winter gefälltes Holz dichter, schwerer und folglich reicher an Brenn- oder Kohlenstoff ist, als im Frühjahr oder Sommer gefälltes, was offenbar daher kommt, dass zu dieser Zeit unter dem Einflusse des Lichts und der Wärme die Pflanze nicht nur die Kohlensäure zersetzt, d. h. den Kohlenstoff sich aneignet und den Sauerstoff fahren lässt, sondern auch, namentlich in der Periode des Knospentreibens, der Blüthe, der Befruchtung Kohlenstoff verzehrt, verbrennt, daher in dem Zuckerrohr, wie J. Dumas in seinem Versuch einer chemischen Statik der organischen Wesen bemerkt, der in dem Stengel aufgehäufte Zucker ganz verschwunden ist, wenn die Blüthe und Befruchtung vollbracht sind. Derselbe Liebig, der in dem Speck und Thran der armen Polarländer die Beweise einer göttlichen Weisheit erblickt, erklärt übrigens andere ebenso merkwürdige Erscheinungen, die gleichfalls theologisch erklärt werden können und erklärt worden sind, aus höchst einfachen natürlichen Gründen. „Man findet es bewunderungswürdig“, sagt derselbe, „dass die Grasarten, deren Samen zur Nahrung dient, dem Menschen wie ein Hausthier folgen. Sie folgen dem Menschen

durch ähnliche Ursachen, wie die Salzpflanzen dem Meeresstrande und Salinen, die Chenopodien den Schutthaufen; so wie die Mistkäfer auf die Excremente der Thiere angewiesen sind, so bedürfen die Salzpflanzen des Salzes, die Schuttpflanzen des Ammoniaks und salpetersaueren Salzes. Keine von unseren Getreidepflanzen kann aber ausgebildeten Samen tragen, Samen, welche Mehl geben, ohne eine reichliche Menge phosphorsauerer Bittererde, ohne Ammoniak zu ihrer Ausbildung vorzufinden. Diese Samen entwickeln sich nur in einem Boden, wo diese drei Bestandtheile sich vereinigt finden und kein Boden ist reicher daran, als Orte, wo Thiere und Menschen familienartig zusammenwohnen, sie folgen dem Urin, den Excrementen derselben, weil sie ohne deren Bestandtheile nicht zum Samentragen kommen".

Hier haben wir also eine höchst merkwürdige und für den Menschen wichtige Erscheinung, eine Erscheinung, die ein Theist einem Naturalisten als den schlagendsten Beweis einer besonderen Vorsehung an den Kopf werfen kann, wenn er nichts von dem natürlichen Grunde weiss, zusammengestellt, mit anderen ebenso merkwürdigen, aber dem Menschen gleichgiltigen Erscheinungen (denn die Chenopodien, die grösstentheils auch in der Nähe der menschlichen Wohnungen vorkommen, haben, höchstens mit Ausnahme einer Art, deren Blätter zu kühlenden Umschlägen gebraucht werden, weder für das Vieh, noch für die Menschen einen Nutzen) und erklärt aus dem Zusammenhang des pflanzlichen Lebens mit den thierischen Excrementen, aus jenem Zusammenhang also, aus welchem wir überhaupt schon in der letzten Stunde die Erscheinung der Zweckmässigkeit der Natur erklärten oder abzuleiten versuchten. Ich füge dem angeführten Beispiel noch ein anderes bei. „Es sind gerade", sagt der Chemiker Mulder in seiner physiologischen Chemie, „diejenigen Salze die verbreitetsten, welche . . . zum Leben ebenso nothwendig sind, wie die organischen vier Elemente. . . . . Die meisten dieser Salze sind für das Blut ganz unentbehrlich und finden sich sowohl im Trinkwasser, als in den Säften der Pflanzen, welche Menschen und Thieren zur Nahrung dienen, wieder;

eine Thatsache, welche den innigen Zusammenhang der beiden Naturreiche andeutet, die man in der Wissenschaft zu sehr von einander zu trennen pflegt!“ Und wenn es auch genug Erscheinungen in der Natur giebt, deren physikalischen, natürlichen Grund wir noch nicht entdeckt haben, so ist es thöricht, deswegen, weil wir eine Erscheinung nicht physikalisch, nicht natürlich erklären können, zur Theologie seine Zuflucht zu nehmen. Was wir nicht erkennen, werden unsere Nachkommen erkennen. Wie unzählig Vieles, was unsere Vorfahren sich nur aus Gott und seinen Absichten erklären konnten, haben wir jetzt aus dem Wesen der Natur abgeleitet! Selbst auch das Einfachste, Natürlichste, Nothwendigste hat man sich einst nur durch die Teleologie und Theologie erklärt. Warum sind denn die Menschen nicht gleich, warum haben sie verschiedene Gesichter? fragt ein alter Theolog und antwortet darauf: damit sie von einander unterschieden, damit sie nicht verwechselt werden können, deswegen hat Gott ihnen verschiedene Gesichter gemacht. Wir haben in dieser Erklärung ein köstliches Beispiel von dem Wesen der Teleologie. Der Mensch verwandelt aus Unwissenheit einerseits, andererseits aus dem egoistischen Hang, Alles aus sich zu erklären, Alles nach sich zu denken, das Unwillkürliche in ein Willkürliches, das Natürliche in ein Absichtliches, das Nothwendige in ein Freies. Dass der Mensch unterschieden ist von anderen Menschen, ist eine nothwendige, natürliche Folge seiner Individualität und Existenz; denn wäre er nicht unterschieden, so wäre er auch nicht ein eigenes, selbständiges, individuelles Wesen, und wäre er nicht ein Einzelwesen, ein Individuum, so existirte er nicht. Es giebt keine zwei Blätter an einem und demselben Baume, sagt Leibniz, die sich vollkommen gleichen, und mit vollem Rechte; nur unendliche, unübersehbare Verschiedenheit ist das Princip des Lebens; die Gleichheit hebt die Nothwendigkeit der Existenz auf; kann ich mich nicht unterscheiden von Anderen, so ist es ganz eins, ob ich bin oder nicht bin; die Anderen ersetzen mich; kurz, ich bin, weil ich unterschieden bin, und bin unterschieden, weil ich bin. Schon in der Undurchdringlich-

keit, darin, dass denselben Platz, den ich einnehme, ein Anderer nicht einnehmen kann, dass ich diesen von meinem Platz ausschliesse, ist meine Selbständigkeit, meine Unterschiedenheit von dem Anderen enthalten. Kurz jeder Mensch hat ein eigenes Gesicht, weil er ein eigenes Leben hat, ein eigenes Wesen ist. Wie es aber mit diesem Falle ist, ist es mit unzählig anderen Fällen, welche sich der Mensch teleologisch erklärt, nur dass die Oberflächlichkeit, Unwissenheit und Lächerlichkeit der Teleologie in anderen Fällen nicht so handgreiflich, augenscheinlich ist, wie in diesem Beispiel, dem übrigens noch viele andere an die Seite gesetzt werden könnten.

Ich habe soeben gesagt, dass ich die Erscheinungen der Natur, die der Theist teleologisch erklärt, keineswegs durch das Gesagte erklärt wissen will. Ich gehe weiter und behaupte, dass, wenn sich auch viele Erscheinungen der Natur nur teleologisch erklären liessen, sich doch daraus noch lange nicht die Consequenzen der Theologie ergeben würden. Ich gebe also den Teleologen zu, dass das Auge sich nur erklären lasse aus einem Wesen, welches bei der Bildung oder Schöpfung des Auges den Zweck des Sehens verfolgte, dass also das Auge nicht deswegen sieht, weil es so organisirt ist, wie es ist, sondern dass es so organisirt wurde, damit es sähe. Ich gebe also dieses den Teleologen zu, leugne aber, dass daraus ein Wesen folgt, auf welches der Name Gott passt, leugne, dass wir damit über die Natur hinaus kommen. Die Zwecke und Mittel in der Natur sind immer nur natürliche, wie sollten sie also auf ein über- und aussernatürliches Wesen uns verweisen? Ihr könnt euch die Welt nicht erklären, ohne ein persönliches, geistiges Wesen als ihren Urheber anzunehmen, aber ich bitte euch doch, mir gefälligst zu erklären, wie aus einem Gott eine Welt entstehen, wie ein Geist, wie ein Gedanke — die Wirkungen eines Geistes sind ja zunächst nur Gedanken — Fleisch und Blut hervorbringen kann? Ich gebe euch gern zu, dass der Zweck als Zweck, der Zweck, wie ihr ihn in euerem Kopfe euch vorstellt, abgesondert von dem Inhalt, dem Gegenstand, der Materie des Zwecks auf einen Gott, einen Geist hinweist, aber ich

behaupte, dass dieser Zweck und der Urheber desselben, das zweckthätige Wesen ebensogut nur in euerem Kopfe existiren, wie die erste Ursache des Theismus nur der personificirte Begriff der Ursache, das Wesen Gottes nur das von allen besonderen Bestimmungen abgezogene Wesen der sinnlichen Wesen, die Existenz Gottes nur der Gattungsbegriff der Existenz ist. Denn die Zwecke sind so verschieden, so materiell, wie die Organe dieser Zwecke; wie könnt, wie wollt ihr also die Zwecke von den Organen abtrennen? wie also z. B. den Zweck des Auges, das Sehen von der Sclerotica, von der Netzhaut, von der Traubenhaut, von der wässerigen Feuchtigkeit, vom Glaskörper und den übrigen zum Sehen erforderlichen Körpern absondern? Wenn ihr aber den Zweck des Auges nicht von seinen materiellen Mitteln und Organen absondern könnt, wie wollt ihr das Wesen, welches den Zweck des Auges hervorbrachte, absondern und unterscheiden von dem Wesen, welches die vielfältigen, diese Zwecke vermittelnden Materien hervorbrachte? Kann aber ein Wesen, das kein materielles, kein körperliches ist, die Ursache von Zwecken sein, die nur die Folge materieller, körperlicher Mittel oder Organe sind? Wie kann man von Zwecken, die nur von materiellen, körperlichen Bedingungen und Mitteln abhängig sind, auf ein immaterielles, unkörperliches Wesen als Ursache schliessen? Ein Wesen, das nur durch materielle Mittel Zwecke verwirklicht, das ist ja nothwendig selbst nur ein materielles Wesen. Wie sind, wie können also die Werke der Natur Beweise und Werke eines Gottes sein? Ein Gott ist, wie wir später noch sehen werden, das verselbständigte und vergegenständlichte Wesen der menschlichen Einbildungskraft; einem Gotte stehen alle Wunder der Einbildungskraft zur Seite und zu Gebote; ein Gott kann Alles; er ist an nichts gebunden, so wenig wie die Phantasie, wie die Wünsche des Menschen; er kann aus Steinen Menschen machen; er schafft sogar aus Nichts die Welt. Und wie ein Gott nur Wunder wirkt, so ist er selbst seinem Wesen nach ein Wunder. Ein Gott sieht ohne Augen, hört ohne Ohren, denkt ohne Kopf, wirkt ohne Werk-

zeuge, kurz er ist und thut Alles, ohne die zu diesem Thun nöthigen Mittel und Organe zu gebrauchen und zu haben. Aber die Natur hört nur durch Ohren, sieht nur durch Augen; wie kann man also die Natur aus Gott ableiten? wie das Organ des Gehörs aus einem Wesen, welches hört ohne Ohren, wie die Bedingungen und Gesetze der Natur, an die alle ihre Erscheinungen und Wirkungen gebunden sind, aus einem Wesen, das an keine Bedingungen und Gesetze gebunden ist? Kurz die Werke eines Gottes sind nur Wunder, aber keine Naturwirkungen. Die Natur ist nicht allmächtig; sie kann nicht Alles; sie kann nur das, wozu die Bedingungen vorhanden sind; die Natur, die Erde z. B. kann nicht im Winter aus den Bäumen Blüthen und Früchte hervorbringen; denn es fehlt die dazu nöthige Wärme; aber ein Gott kann es ohne Umstand. „Gott", sagt Luther, „kann auch das Leder an der Tasche zu Gold machen und aus Staub eitel Korn machen und die Luft mir zum Keller voll Wein machen." Die Natur kann keinen Menschen erzeugen, wenn nicht zwei verschiedene, aber gleichberechtigte Organismen, der männliche und weibliche, vorhanden sind und zusammenwirken; aber ein Gott bringt aus dem Leibe einer Jungfrau ohne Zuthun des Mannes einen Menschen hervor. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich sein?" Kurz die Natur ist eine Republik, ein Resultat sich gegenseitig bedürfender und erzeugender, zusammenwirkender, aber gleichberechtigter Wesen oder Kräfte. Der ganze thierische Organismus, um an diesem die Natur darzustellen, lässt sich reduciren auf Nerven und Blut. Aber der Nerve ist nichts ohne Blut, das Blut nichts ohne Nerve; in der Natur weiss man eben deswegen nicht, wer Koch oder Kellner ist, weil Alles gleich wichtig, gleich wesentlich ist; es giebt da keine Privilegien; das Gemeinste ist so wichtig, so nothwendig, wie das Höchste; wenn meine Sehnerven noch so gut organisirt sind, aber es fehlt an dieser oder jener Flüssigkeit, dieser oder jener Haut, so kann mein Auge doch nicht sehen. Eben daher, dass der Organismus ein republikanisches Gemeinwesen ist, nur aus dem Zusammenwirken gleichberechtigter Wesen ent-

steht, kommt das materielle Uebel, der Kampf, die Krankheit, der Tod; aber die Ursache des Todes ist auch die Ursache des Lebens, die Ursache des Uebels auch die Ursache des Guten.

Ein Gott dagegen ist ein Monarch, und zwar ein absoluter, unbeschränkter Alleinherrscher, der thut und kann, was er will, der „über dem Gesetze steht", aber seine Willkürgebote zu Gesetzen seiner Unterthanen macht, wenn sie auch noch so sehr ihren Bedürfnissen widersprechen. Wie in der Republik nur Gesetze herrschen, welche den eigenen Willen des Volkes ausdrücken, so herrschen auch in der Natur nur Gesetze, welche dem eigenen Wesen der Natur entsprechen. So ist es ein Naturgesetz, wenigstens bei den höher organisirten Thieren, dass die Erzeugung und Fortpflanzung abhängig ist von dem Dasein und Zusammenwirken zweier geschlechtlich verschiedener Individuen, aber dieses Gesetz ist kein despotisches; es liegt in dem Wesen der höheren Organismen, dass sich die Geschlechtsverschiedenheit zu verschiedenen selbständigen Individuen ausbildet, dass sie folglich auf eine schwierigere, vermitteltere Weise ins Dasein kommen, als die niederen, die sich, wie z. B. die Polypen durch blosse Selbsttheilung vermehren. Und wenn wir auch für ein Naturgesetz keinen Grund angeben können, so verbindet uns doch die Analogie zu dem Glauben oder vielmehr zu der Gewissheit, dass es einen naturgemässen Grund hat. Aber ein Gott giebt einer Jungfrau das Privilegium, ohne Mann einen Menschen hervorzubringen, gebietet dem Feuer, dass es nicht brennt, dass es wirkt wie Wasser, und dem Wasser, dass es wirkt wie Feuer, dass es also Wirkungen hervorbringt, die seiner Natur, seinem Wesen widersprechen, wie die Gebote des Despoten dem Wesen seiner Unterthanen widersprechen. Kurz, ein Gott dringt der Natur seinen Willen auf, er führt ein absolut willkürliches Regiment, wie ein Despot den Menschen das Unnatürlichste zumuthet. So verordnete z. B. Kaiser Friedrich II. in seiner Ketzerverordnung: „da das Majestätsverbrechen gegen Gott grösser ist, als das gegen Menschen, und da Gott die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht, so sollen die Kinder der Ketzer aller öffentlichen Aemter und

Ehrenstellen unfähig sein, mit Ausnahme derjenigen ihrer Kinder, welche ihren Vater angegeben haben.“ Giebt es eine der Natur des Menschen widersprechendere Ausnahme und Verordnung, als diese? Wilhelm der Eroberer verordnete unter anderen tyrannischen Gesetzen, dass in den Städten alle Gesellschaften auseinander gehen und Feuer und Licht ausgelöscht werden mussten, sobald um 7 Uhr Abends die Feierglocken geläutet wurden. Kann es eine des Menschen unwürdigere, unnatürlichere Beschränkung der menschlichen Freiheit geben, als diese? Aehnliche Verordnungen haben wir übrigens selbst noch vor wenigen Jahren in unseren monarchischen Staaten erlebt. Thomas Paine erzählt, dass einst ein Braunschweiger Soldat, der im Unabhängigkeitskriege der Nordamerikaner gefangen worden war, zu ihm gesagt: „Ach Amerika ist ein schönes, freies Land, es ist werth, dass das Volk dafür kämpft; ich weiss den Unterschied, da ich das meinige kenne. Wenn in meinem Lande der Fürst sagt: esst Stroh, so essen wir Stroh!“ Giebt es aber einen Befehl, der dem Menschen eine grössere, anti- und supranaturalistischere Selbstverleugnung gebietet, als der Befehl, Stroh zu essen? Ist also nicht das fürstliche, monarchische, wenigstens absolut monarchische Regiment ebenso in der Politik ein Wunderregiment, wie in der Natur?

Wie stimmt aber dieses Regiment zu dem Wesen der Natur? wo finden wir in der Natur, wo Alles natürlich, Alles nur in Uebereinstimmung mit dem Wesen der natürlichen Dinge geschieht, Spuren eines Wunderregiments? Aus der Natur einen Gott, d. h. ein übernatürliches, wunderthätiges Wesen heraus beweisen zu wollen, ist ebenso thöricht, ebenso ein Beweis der Unwissenheit nicht nur von dem Wesen der Natur, sondern auch von dem Wesen eines Gottes, wie wenn ich aus einer Republik, specieller gefasst, aus dem republikanischen Staatsoberhaupte, dem Präsidenten einer Republik, einen Fürsten, einen König oder Kaiser herausklügeln, beweisen wollte, dass derselbe auch ein Fürst, ein Regent im Sinne unserer Staaten wäre, und daher kein Staat ohne Fürsten bestehen könnte. Der Präsident stammt aus dem Blute des

Volkes; er ist eines Wesens, eines und desselben Geschlechtes mit dem Volke, er ist nur der personificirte Volkswille; er kann nicht, was er will, er vollstreckt nur die Gesetze, die das Volk beschlossen. Aber der Fürst ist ein vom Volk specifisch, oder vielmehr der Gattung nach unterschiedenes Wesen, wie der Gott von der Welt; er ist aus fürstlichem Geblüt; er herrscht nicht als der personificirte Volkswille über das Volk, sondern er herrscht über dem Volke als ein ausser dem Volke stehendes, sonderliches Wesen, wie Gott über der Natur als besonderes, übernatürliches Wesen: eben deswegen sind die Wirkungen beider nur willkürliche Machtgebote, Wunder, Mirakel. In der Natur ist nun aber nur, wie gesagt, ein republikanisches Regiment. Der Kopf am Menschen ist wohl der Präsident meines Leibes, aber nichts weniger als ein absoluter Monarch oder ein Regent von Gottes Gnaden; denn der Kopf ist ebensogut ein Wesen von Fleisch und Blut, wie der Magen, das Herz; er ist aus derselben Masse, demselben organischen Grundstoffe hervorgegangen, aus welchem die übrigen Organe; er ist wohl über den anderen Organen, er ist das Caput, das erste Wesen; aber doch kein der Gattung, dem Geschlecht nach von ihnen unterschiedenes Wesen; er übt daher keine despotische Macht aus; er gebietet den anderen Gliedern nur Handlungen, die ihrem Wesen angemessen sind; er ist eben deswegen nicht unverantwortlich, sondern er wird bestraft, seines Regiments entsetzt, wenn er den Fürsten spielen will und dem Magen, dem Herzen oder sonst einem Organe Etwas zumuthet, was ihrer Natur widerspricht. Kurz, so wie in der Republik, wenigstens der demokratischen, die wir hier allein meinen, nur volksthümliche Wesen, aber keine Fürsten regiren, so herrschen auch in der Natur keine Götter, sondern nur natürliche Kräfte, natürliche Gesetze, natürliche Elemente und Wesen. Und es ist daher, um das frühere Beispiel zu wiederholen, ebenso thöricht, aus dem die Natur beherrschenden Wesen einen Gott heraus zu deduciren, wie es thöricht wäre, ein Beweis von Mangel an Verstand und Urtheilskraft, aus dem Präsidenten einer Republik einen Fürsten oder Monarchen herauszuwittern.

Sechszehnte Vorlesung.

Der Glaube oder die Vorstellung, dass ein Gott Urheber, Erhalter und Regent der Welt sei, — eine Vorstellung, die der Mensch nur von sich, von dem politischen Regimente abgezogen und auf die Natur übergetragen hat — beruht auf der Unkenntniss von der Natur; sie stammt daher aus der Kinderzeit der Menschheit, ob sie gleich sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, und ist nur da an ihrem Platze, nur da eine wenigstens subjective Wahrheit, wo der Mensch alle Erscheinungen, alle Wirkungen der Natur in seiner religiösen Einfalt und Unwissenheit Gott zuschreibt. Es war natürlich, sagt ein moderner rationalistischer Theolog, Bretschneider in seiner Schrift: Die religiöse Glaubenslehre nach der Vernunft und Offenbarung für denkende Leser, „dass in den ältesten Zeiten das fromme Gefühl alle oder doch die meisten Naturveränderungen als unmittelbare Wirkungen der Götter oder Gottes ansah. Je weniger man nämlich die Natur und ihre Gesetze kannte, desto gewisser musste man für die Veränderungen übernatürliche Ursachen, also den Willen der Götter aufsuchen. So war es bei den Griechen Jupiter, der die Gewitter sendete, die Blitze rechts oder links schleuderte. Auch das fromme Gefühl des israelitischen Volkes bezog Alles oder doch das Meiste auf Gott als unmittelbare Ursache. Jehovah ist es nach dem A. T., der die Saat wachsen lässt, die Ernte behütet, Korn, Oel und Wein giebt, fruchtbare oder unfruchtbare Jahre, Krankheiten und Seuchen sendet; fremde Völker zu Kriegen erweckt, die Guten mit langem Leben, Reichthum, Gesundheit und anderen

Gütern belohnt, die Bösen mit Krankheit, frühem Tod u. s. w. bestraft, die Sonne, den Mond und die Gestirne am Himmel herausführt und die ganze Natur und die Geschicke der Völker und einzelnen Menschen nach seinem Willen leitet."

Aber wir müssen sogleich gegen diesen Rationalisten bemerken, dass diese Vorstellungsart im Wesen der Religion begründet ist, dass nur da der Glaube an Gott noch ein wahrer, lebendiger ist, wo Alles nur theologisch, aber nicht physikalisch erklärt wird. Wir finden daher diese Vorstellung nicht nur bei den alten Völkern, sondern auch bei den alten Christen, ja überhaupt bei den frommen Christen, welche die alten, d. h. echten Vorstellungen der Religion und des Gottesglaubens bewahrt haben, in denen noch nicht die Verstandesbildung über die religiösen Vorstellungen gesiegt, zum deutlichen Beweise, dass diese Vorstellung die wahrhaft religiöse ist. Wir treffen sie daher auch bei unseren Reformatoren. Der Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Naturlauf und einem Wunder ist ihnen zufolge nur dieser, dass hier die Wirkung Gottes in die Augen fällt, während der gewöhnliche Naturlauf ein ebenso wunderbares Wirken Gottes voraussetzt, nur dass er wegen seiner Gewöhnlichkeit den Augen des Haufens nicht so erscheint. Alle Wirkungen der Natur sind ihnen Wirkungen Gottes; der Unterschied zwischen Wunder und Naturwirkung ist ihnen nur, dass dort im Widerspruch mit der Natur, hier im Einklang wenigstens mit ihrer Erscheinung Gott handelt. „Nicht das Brot", sagt Luther, „sondern das Wort Gottes nähret auch den Leib natürlich, wie es alle Dinge schaffet und erhält. Weil (wenn) es fürhanden ist, so nähret Gott dadurch und darunter, dass man es nicht sehe und meyne, das Brot thue es. Wo es aber nicht fürhanden ist, da nähret er ohne Brot allein durchs Wort, wie er thut unter dem Brot. Summa: Alle Creaturen sind Gottes Larven und Mummereien („unkräftige Schatten Gottes", wie sich Luther an einer anderen Stelle ausdrückt), die er will lassen mit ihm wirken und helfen allerlei schaffen, das er doch ohne ihr Mitwirken thun kann und auch thut." Ebenso spricht sich Calvin in seiner Institution der

christlichen Religion aus, z. B.: „die göttliche Vorsehung kommt uns nicht immer nackt entgegen, sondern sie kleidet sich oft in natürliche Mittel, sie hilft uns bald vermittelst eines Menschen oder einer unvernünftigen Creatur, sie hilft uns auch ohne ein natürliches Mittel oder selbst im Widerspruch mit der Natur“, also auf augenfällig wunderbare Weise, d. h mit anderen Worten: alle Wirkungen der Natur sind eigentlich nur Wirkungen Gottes, alle Dinge nur Instrumente, Werkzeuge Gottes und zwar gleichgiltige Instrumente, keine Instrumente, wie die Instrumente der Natur sind, welche nur durch das Werkzeug des Auges, aber nicht des Ohres, nicht der Nase sieht, sondern Instrumente, mit welchen Gott nur kraft seines Willens diese oder jene Wirkungen nach Belieben verknüpft hat, Wirkungen, die er daher auch ohne diese Instrumente hervorbringen kann. „Gott könnte“, sagt Luther in einer Predigt, „Kinder zeugen ohne Vater und Mutter .... Aber er hat die Menschen dazu erschaffen und zeuget und ernähret die Kinder durch die Eltern, Vater und Mutter. Er könnte auch den Tag machen ohne Sonne, wie die ersten drei Tage in der Schöpfung waren Tag und Nacht, und war dennoch weder Sonne, noch Mond, noch Sterne dazumal geschaffen. Solches könnte noch Gott thun .... so er wollte; aber er will es nicht thun.“ Freilich eine sonderbare Einschränkung, ein sonderbares Aber, dass er nicht thun will, was er thun kann.

Wir sehen daher an diesen Aussprüchen der alten, echten Gottesgläubigen, wie wenig die Physik oder Physiologie und Theologie zusammenstimmen, wie wenig die Erscheinungen selbst, die der rationelle Theist als Zwecke auffasst und als Beweise für das Dasein eines Gottes anführt, sich aus einem Gotte ableiten lassen. Zwischen dem Organ des Auges oder dem Mittel des Sehens und dem Zweck des Auges, dem Akt des Sehens, ist in der Natur ein nothwendiger Zusammenhang; es liegt in dem Organismus, in der Natur des Auges, dass nur das Auge und sonst kein anderes Leibesglied sehen kann; aber in der Theologie unterbricht der Wille Gottes diesen nothwendigen Zusammenhang; Gott kann auch, wenn

er will, den Menschen ohne Augen oder selbst durch ein dem Auge entgegengesetztes Organ, selbst durch ein sinnloses Organ, selbst durch den After sehen lassen. Calvin sagt ausdrücklich, dass Gott in dem A. T. das Licht habe vor der Sonne entstehen lassen, damit die Menschen daraus ersehen könnten, dass keineswegs die wohlthätigen Erscheinungen des Lichts an die Sonne nothwendig geknüpft wären, dass Gott auch ohne die Sonne leisten könne, was er jetzt, d. h. im gewöhnlichen, aber keineswegs nothwendigen Naturlauf durch die Sonne oder vermittelst der Sonne leiste.

Wir haben hieran zugleich einen der überzeugendsten Beweise, wie die Natur das Dasein eines Gottes und umgekehrt das Dasein eines Gottes die Natur aufhebt. Wenn ein Gott ist, wozu ist denn die Welt, wozu die Natur? Wenn ein vollkommenes Wesen ist, ein vollkommenes Wesen, wie man sich's unter Gott vorstellt, wozu ein unvollkommenes? Hebt denn nicht das Dasein eines vollkommenen Wesens die Nothwendigkeit, den Grund eines unvollkommenen Wesens auf? Auf die Unvollkommenheit passt die Vollkommenheit wohl; aber wie passt auf die Vollkommenheit die Unvollkommenheit? der Sinn der Unvollkommenheit liegt in der Vollkommenheit; das Unvollkommene will vollkommen, der Knabe will Mann, das Mädchen Weib werden, das, was unten ist, strebt empor, will aufwärts kommen; aber wie kann ich aus dem höchsten Wesen, wenn ich anders bei Sinnen bin, ein unter ihm stehendes, ein niedriges Wesen ableiten? Wie kann ich aus einem Verstandeswesen verstandlose Wesen entstehen lassen, wenn ich anders bei Verstand bin? Wie kann ein Geist geistlose Wesen produciren? Was kann also ein Gott hervorbringen, wenn ich einen Gott denke und richtig folgern und einmal etwas ihn hervorbringen lassen will, wiewohl die Gottheit immer etwas Unproductives ist, ausser Götter, ausser Wesen seines Gleichen? Und wenn ein Gott ist, d. h. ein Wesen, welches sieht, ohne Augen, und hört, d. h. Alles vernimmt, ohne Ohren zu haben, wie kann ich aus ihm die Augen und Ohren ableiten? Der Sinn, der Zweck, das Wesen, die Nothwendigkeit des Daseins der Augen und

Ohren, ist ja nur das Sehen und Hören; wenn aber nun schon ein ohne Auge sehendes Wesen ist, wozu ist denn das Auge? fällt nicht damit der Grund seiner Existenz hinweg? „Wer das Ohr gemacht hat, wie sollte der nicht hören? wer das Auge gemacht hat, wie sollte der nicht sehen?“ Wer aber schon sieht, wie braucht der ein Auge zu machen? Das Auge ist, weil ohne dasselbe kein sehendes Wesen ist, aber es ist nicht, weil ein sehendes Wesen ist. Das Auge entspringt aus dem Trieb der Natur, zu sehen, aus der Begierde nach Licht, aus dem Bedürfniss, aus der Nothwendigkeit eines Auges zum Leben, wenigstens des höheren Organismus.

Man hat oft gesagt: die Welt ist unerklärbar ohne einen Gott; aber gerade das Gegentheil ist wahr: wenn ein Gott ist, so ist das Dasein einer Welt unerklärlich; denn sie ist vollkommen überflüssig. Die Welt, die Natur ist nur erklärbar, wir finden nur dann einen vernünftigen Grund ihrer Existenz, so wir anders nach einem solchen suchen, wenn wir erkennen, dass es keine Existenz ausser der Natur, keine andere, als eine körperliche, natürliche, sinnliche Existenz giebt, wenn wir die Natur auf sich beruhen lassen, wenn wir also erkennen, dass die Frage nach dem Grund der Natur eins ist mit der Frage nach dem Grunde der Existenz. Aber die Frage, warum überhaupt Etwas existirt, ist eine thörichte Frage. Weit gefehlt also, dass die Welt, wie die alten Theisten sagten, in einem Gotte ihren Grund hat, so ist vielmehr der Grund der Welt aufgehoben, wenn ein Gott ist. Aus einem Gotte folgt nichts Anderes; alles Andere ausser ihm ist überflüssig, eitel, nichtig; wie kann ich es also aus ihm ableiten und begründen wollen? Aber ebenso gilt der umgekehrte Schluss. Ist eine Welt, ist diese Welt eine Wahrheit, und ihre Wahrheit verbürgt ihre Existenz, so ist ein Gott nur ein Traum, nur ein vom Menschen eingebildetes, nur ein in seiner Einbildung existirendes Wesen. Welchen Schluss werden wir aber zu dem unserigen machen? den letzteren, denn die Welt, die Natur ist etwas unmittelbar, sinnlich Gewisses, etwas Unbezweifelbares. Aus dem Dasein auf die Nothwendigkeit und Wesenhaftigkeit eines Gegen-

standes schliessen, ist doch gewiss weit vernünftiger und *sicherer, als aus der Nothwendigkeit eines Wesens auf sein* Dasein schliessen; denn diese Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, die sich nicht auf das Dasein gründet, kann eine nur subjective, nur eingebildete sein. Nun ist aber kein Mensch, kein Leben, wenn kein Wasser, kein Licht, keine Wärme, keine Sonne, kein Brot, kurz keine Lebensmittel sind. Wir sind also vollkommen berechtigt, aus ihrem Dasein auf ihre Nothwendigkeit zu schliessen, berechtigt, zu schliessen, dass das Leben, das ohne sie, ohne die unorganische Natur nicht ist, auch nur durch sie ist. Wir fühlen, wir wissen, dass wir verdursten, vertrocknen ohne Wasser; verhungern, vergehen ohne Speisen; wir fühlen, wir wissen also, dass es die eigenthümliche, in ihrer individuellen Natur begründete Kraft des Wassers und der Speisen ist, die diese wohlthätigen Wirkungen auf uns ausübt. Warum wollen wir also der Natur diese Kraft rauben und einem von der Natur unterschiedenen Wesen, einem Gott zuschreiben? Warum wollen wir leugnen, was so deutlich unsere Sinne und Vernunft uns sagen, dass wir nur diesen Kräften, diesen Wesen der Natur unsere Existenz verdanken, dass wir nicht wären, wenn sie nicht wären, dass sie die nothwendigen Elemente oder Gründe unserer Existenz sind, dass nicht ein Gott vermittelst dieser Dinge, sondern diese Dinge vermittelst ihrer eigenen Kraft ohne Gott uns erhalten; denn wozu bedarf ein Gott solche ungöttliche gemeine Mittel, wie Wasser und Brot sind, aber wozu auch bedarf das Wasser, das Brot einen Gott, um die Wirkungen zu äussern, die in seiner eigenen materiellen Natur liegen? Doch wieder zurück!

In der Wirkungsweise Gottes haben wir drei Stufen oder Unterschiede zu bemerken, wovon wir die erste die patriarchalische, die zweite die despotische oder absolut monarchische, die dritte die constitutionell monarchische Regirungs- und Wirkungsweise Gottes nennen können. Die erste ist diese, wo Gott eigentlich nur noch ein Ausdruck des Affects, ein Ausdruck der Bewunderung, ein poetischer Name für jeden Gegenstand der Natur ist, der einen besonderen Eindruck auf

den Menschen macht, wo der Mensch zwar statt: Es donnert oder: Es regnet, sagt: Gott donnert, Gott regnet, wo aber dieser Gott noch nichts Distinctes, nichts von der Natur und ihren Erscheinungen Unterschiedenes ausdrückt, weil der Mensch eben noch gar keine Kenntniss, gar keine Ahnung von dem Wesen und den Wirkungen der Natur hat, wo es eben deswegen noch keine Wunder, im eigentlichen, in unserem Sinne wenigstens, giebt, weil dem Menschen Alles noch wunderbar erscheint; denn das Wunder drückt Etwas von dem natürlichen, gesetzlichen oder wenigstens gewöhnlichen Lauf Unterschiedenes aus. Ich nenne diese Vorstellung die patriarchalische, weil sie die älteste, einfachste, dem kindlichen, ungebildeten Menschen natürlichste ist, weil die patriarchalische Regirungsform diejenige ist, wo der Regent in demselben Verhältniss zu den Regirten steht, wie der Vater zu seinen Kindern, welcher sich nicht dem Wesen nach von den Kindern unterscheidet, sondern nur dem Alter, der grösseren Macht und Einsicht nach, und weil ebenso der Regent der Natur und Menschheit sich hier noch nicht von der Natur unterscheidet. Zeus ist der Gott, von dem der Donner und Blitz, Hagelschlag und Sturm, Regengüsse und Schneegestöber kommen. Er ist der Herr, d. h. die vermenschlichte, personificirte Ursache dieser Erscheinungen; er gebietet über diese Wirkungen der Natur nach seinem Willen und Gutdünken; er ist also insofern allerdings — jedoch nur für uns — ein von ihnen unterschiedenes Wesen, aber sein Unterschied verliert sich in dem Dunst und Blau des Himmels — Jupiter ist und heisst der Himmel, der Aether, die Luft, statt: kalte Luft, feuchte Luft, sagen die Dichter sogar kalter Jupiter, feuchter Jupiter — sein Unterschied wird zu Wasser mit jedem Regentropfen, der vom Himmel auf die Erde fällt, verflüchtet sich mit jedem Blitzstrahl zu einem Meteor. So nennt z. B. Plinius den Blitz bald ein Werk Jupiters, bald einen Theil Jupiters. Daher war den Römern selbst der Blitz etwas Heiliges, Göttliches; er heisst ausdrücklich bei ihnen der heilige Blitz, das heilige Feuer. Wie wenig sich das Wesen dieser Götter, wenigstens ursprünglich, von den

Naturwesen unterscheidet, wie sehr ihr Wesen in dem Wesen der Natur verfliesst, keinen persönlichen Bestand hat, zeigt sich, wenn wir näher in die alten Religionen eingehen und bemerken, wie sie selbst Naturerscheinungen, die sich in unseren Augen gar nicht als Personen, als Wesen darstellen und fassen lassen, gleichwohl als Götter verehrten. So vergöttern z. B. die Perser die Tage und Tageszeiten, den Morgen, Mittag, Nachmittag, Mitternacht, die Aegypter selbst die Stunden; die Griechen den Kairos, den günstigen Augenblick, die Bewegung der Luft, die Winde.* Aber was ist ein Gott, dessen Wesen der Wind ist, für ein verschwindendes, vergängliches Wesen? Oder wer kann den Gott des Windes vom Winde unterscheiden? Die griechischen und römischen Geschichtsbücher wimmeln von Wundergeschichten, aber diese Wunder haben keineswegs schon die Bedeutung der Wunder im Sinne des Monotheismus, wenigstens des entwickelten, sie haben mehr einen poetischen, naiven Charakter, sind Werke mehr des naturalistischen, als theologischen Aberglaubens, sind keine so doctrinäre, absichtliche Wunder**, wie die monotheistischen.

Im Monotheismus wird nämlich das Wesen Gottes, ob es gleich ursprünglich gar nichts Anderes ist, als das von den Sinnen abgezogene und abgesonderte Wesen der Natur oder Welt, als ein von der Welt und ihrem Wesen unterschiedenes Wesen vorgestellt. Hier geht daher die poetische Einfalt und patriarchalische Gemüthlichkeit des Polytheismus zu Grunde. Hier wird reflectirt, Gott kritisch unterschieden von der Natur; hier tritt an die Spitze der Welt, der Natur ein Despot, dessen Willen sich Alles selbst- und willenlos fügt und schmiegt, der durch einen blossen Befehl die Welt ins Dasein gerufen. „So er spricht", heissts in der Bibel, „so geschiehts, so er gebeut, so stehts da." „Er gebeut, so wirds geschaffen." „Er kann schaffen, was er will." Auf diesem Standpunkt, wenn auch nicht gleich im Anfang, doch in der weiteren

* Auch die Perser, was aber hier ganz gleichgiltig.

** Von den Betrügereien der Priester wird hier natürlich abstrahirt.

Entwicklung, hat der Mensch schon, eben weil er Natur und Gott unterscheidet, eine Vorstellung von der Wirkungsweise der Natur im Unterschiede von der göttlichen. Er glaubt an besondere Wirkungen Gottes, denen er im Unterschiede von den natürlichen den Namen der Wunder giebt. Aber gleichwohl sind ihm auch auf diesem Standpunkt, so lange seine religiösen Vorstellungen noch nicht durch den Verstand, durch den Unglauben beschränkt worden sind, so lange er noch im ungetheilten, energischen Glauben lebt, die natürlichen Wirkungen noch Wirkungen Gottes. Halten wir uns nur an das bereits aus Luther angeführte Beispiel von dem Brot. Wenn Gott den Menschen ohne Speise, ohne Brot erhält, so ist das ein augenfälliges Wunder, weil hier offenbar auf eine wunderbare Weise der Mensch erhalten wird wenn er aber den Menschen mit Brot erhält, so ist hier nicht weniger eine Wirkung Gottes, ein Wunder vorhanden, denn Gott wirkt hier gleichfalls, nur unter dem Schein des Brotes; denn es ist nicht die Kraft des Brotes, sondern die Kraft Gottes, die den Körper ernährt und erhält. Die Naturwesen sind ja nur Larven, Schatten, hinter und unter denen Gott wirkt. Obgleich daher hier der Unterschied zwischen der Naturwirkung und Gotteswirkung von dem Menschen schon erkannt wird, so giebt es doch hier eigentlich nur Wunder, Handlungen, Wirkungen Gottes, denn die Naturwirkungen sind nur Scheinwirkungen, die gewöhnlichen Wirkungen und Erscheinungen der Natur nur versteckte, maskirte Wirkungen Gottes, die eigentlichen Wunder aber entkleidete, nackte Wirkungen Gottes; dort wirkt Gott nur *incognito,* hier aber in seiner göttlichen Majestät. Kurz wie auf dem patriarchalischen oder polytheistischen Standpunkt sich Gott in der Natur verliert, sein Unterschied von der Natur ein verschwindender ist, so verliert sich dagegen hier auf dem Standpunkt des eigentlichen Gottesglaubens, des Theismus oder Monotheismus die Natur; ihr Wesen verschwindet vor dem Wesen Gottes; es wird ihr eigene Kraft und Selbständigkeit abgesprochen.

Hier ist Gott das allein Wirkliche, allein Wirkende und

Thätige. Der Muhamedanismus hat diesen Gedanken mit aller Energie orientalischer Phantasie und Glut ausgesprochen. So sagt z. B. ein arabischer Dichter: „Alles, was nicht Gott ist, ist Nichts“, und in El-Senusi's „Begriffsentwicklung des muhamedanischen Glaubensbekenntnisses“ heisst es: „es ist unmöglich, dass neben Gott etwas existire, was selbstwirkend wäre.“ Ebenso wird gegen die muhamedanischen Philosophen, welche behaupten, dass Gott nicht in jedem Augenblicke von Neuem in der Welt thätig und schaffend sei, sondern dass die Welt durch die Kraft, die Gott einmal in sie gelegt, selbstthätig sich forterhalte, gekämpft und behauptet: „Nichts hat wirkende Kraft ausser Gott, und wenn der Causalnexus, den wir in der Welt erkennen, uns glauben macht, dass dies die Selbstthätigkeit der Welt sei, so irren wir; dieser selbst ist nur ein Kennzeichen von der ewig wirkenden Kraft Gottes.“ Aber auch selbst Philosophen der muhamedanischen Religion haben diese consequent und streng religiöse Leugnung der selbstthätigen und selbständigen Wirksamkeit der Natur geltend gemacht. So glaubten und lehrten die arabischen orthodoxen Philosophen und Theologen, die Motakhallim, „dass die Welt stets von Neuem erschaffen und daher ein beständiges Wunder sei, dass kein unverletzliches Wesen der Dinge, kein nothwendiger Zusammenhang zwischen Grund und Folge, Ursache und Wirkung sei“, Behauptungen, die eine nothwendige Folge sind von der allmächtigen Willenskraft und Wunderthätigkeit Gottes; denn wenn Gott Alles kann, so kann auch kein nothwendiger Zusammenhang zwischen Wesen oder Grund und Folge stattfinden. Diese arabischen Orthodoxen behaupten daher ganz richtig von dem Standpunkte der Theologie aus, dass es „kein Widerspruch sei, wenn etwas gegen die Natur eines Dinges mit ihm geschehe, weil Das, was wir die Natur der Dinge zu nennen pflegen, nichts weiter als der gewöhnliche Lauf der Dinge wäre, von welchem der Wille Gottes abweichen könnte. Es sei nicht unmöglich, dass das Feuer kalt mache, dass der Erdkreis in die Himmelssphäre verwandelt werde, dass ein Floh so gross wie ein Elephant und

ein Elephant so klein wie ein Floh sein könnte; jedes Ding könnte anders sein, als es ist.“ Diese Beispiele bringen sie jedoch, bemerkt Ritter, dessen Schrift: „über unsere Kenntniss der arabischen Philosophie“ diese Stellen entnommen sind, nur zur Erläuterung ihres Satzes bei, dass es „Gott habe gefallen können, eine andere Welt und mithin eine andere Ordnung der Natur zu schaffen.“ Oder vielmehr: diese Vorstellung, dass Alles anders sein könne, als es ist, dass es keine nothwendige Natur der Dinge giebt, ist nur die Folge von dem Glauben, dass Gott Alles kann, dass Alles Gott möglich, dass also vor dem Willen Gottes keine natürliche Nothwendigkeit besteht. Auch unter den Christen gab es genug nicht nur Theologen, sondern auch Philosophen, welche keine Naturnothwendigkeit vor dem Willen Gottes bestehen liessen, und den Dingen ausser Gott alle Ursächlichkeit, alle Selbstthätigkeit und Selbständigkeit absprachen.

Aber diese Ansicht, ob sie gleich die consequent und streng religiöse ist, widerspricht doch zu sehr dem natürlichen Menschenverstand, zu sehr der Erfahrung, zu sehr dem Gefühl, welchem sich die Natur als eine selbstthätige Macht aufdringt, als dass sie der Mensch, der wenigstens dem Verstande und der Erfahrung Gehör giebt, behalten könnte. Der Mensch giebt sie daher auf und spricht der Natur selbstthätige Wirkungen zu; weil ihm aber zugleich das von der Natur unterschiedene Wesen, Gott ein wirkliches und wirksames Wesen ist, so hat er hier eine zweifache Wirkung, die Wirkung Gottes und die Wirkung der Natur; diese als die unmittelbare, nächste, jene als die mittelbare, entfernte. Gott bringt hier keine unmittelbaren Wirkungen hervor; er handelt nicht ohne die untergeordneten mittleren Ursachen, welche eben die natürlichen Wesen sind. Sie heissen untergeordnete oder zweite Ursachen, weil die erste Ursache Gott ist, mittlere Ursachen oder Mittelursachen, weil sie eben die Mittel sind, durch die und kraft welcher Gott wirkt, aber keine Mittel im Sinne des alten Glaubens, welche nur willkürliche und gleichgiltige Instrumente in der Hand der Allmacht sind, sondern Mittel in dem Sinne, in welchem man z. B. das

Auge das Mittel des Sehens nennen kann; Mittel mit eigener Natur und Kraft, nothwendige Mittel. Gott handelt und wirkt aber hier nicht nur nicht ohne natürliche Ursachen, sondern er handelt auch nur in Gemässheit dieser Ursachen, er handelt hier nicht als unumschränkter, absoluter Monarch, der mit den Dingen nach Belieben schaltet, der ein Ding auch zu dem macht, was seiner Natur zuwider ist, Feuer zu Wasser, Staub zu Korn, Leder zu Gold, sondern er regirt hier nur nach den Gesetzen der Natur; er regirt als constitutioneller Monarch. Der König, heisst es ausdrücklich auf dem Standpunkt des constitutionellen, namentlich des englischen Staatsrechts, kann nur gemäss den Gesetzen regiren, und Gott, heisst es auf dem Standpunkt des Rationalismus, — denn der Standpunkt, den wir jetzt vor uns haben, ist nichts Anderes, als der sogenannte Rationalismus, den wir jedoch hier im weitesten Sinn des Worts nehmen — regirt nur gemäss den Naturgesetzen. Der Constitutionalismus setzt, wie sich die deutschen Staatsrechtslehren ausdrücken, „dem Missbrauch der Staatsgewalt“ Schranken entgegen, und der Rationalismus setzt dem Missbrauch der göttlichen Allmacht und Willkür, d. h. der Wunderthätigkeit Schranken entgegen. Der Unterschied zwischen dem Constitutionalismus und Rationalismus in dieser Beziehung ist nur, dass der rationelle oder constitutionelle Gott Wunder thun kann — denn das Vermögen Wunder zu thun, spricht der Rationalist nicht Gott ab — aber keine thut, der constitutionelle Monarch oder Souverain aber nicht nur einen Missbrauch von seiner Gewalt machen kann, sondern auch, so oft es ihm beliebt, wirklich macht. Der unumschränkte Monarch regirt und verwaltet, oder greift wenigstens, so oft es ihm beliebt, in die Verwaltung ein, der constitutionelle Monarch dagegen regirt nur, aber verwaltet nicht, so auch der constitutionelle oder rationelle Gott, der nur an der Spitze steht, ohne unmittelbar, wie der alte absolute Gott, in das Gouvernement der Welt einzugreifen. Kurz, wie die constitutionelle Monarchie eine durch die Demokratie oder demokratische Institutionen beschränkte Monarchie, ebenso ist der Rationalismus der durch

den Atheismus oder Naturalismus oder Kosmismus, kurz durch dem Theismus entgegengesetzte Elemente beschränkte Theismus. Oder: wie die constitutionelle Monarchie nur eine beschränkte und gehemmte Demokratie ist, welche daher nothwendig in ihrer Entwicklung zu wahrer und vollständiger Demokratie führt; so ist der moderne, rationalistische Theismus oder Gottesglaube nur ein beschränkter und gehemmter, unconsequenter Atheismus oder Naturalismus. Denn was ist ein Gott, der nur in Gemässheit der Naturgesetze handelt, dessen Wirkungen nur natürliche Wirkungen sind? Er ist nur ein Gott dem Namen nach, aber dem Inhalt nach unterscheidet er sich nicht von der Natur; er ist ein dem Begriff eines Gottes widersprechender Gott; denn nur ein unumschränkter, an keine Gesetze gebundener, wunderthätiger, den Menschen aus allen Nöthen, wenigstens dem Glauben, der Einbildung nach, errettender Gott ist ein Gott. Aber ein Gott, der mir z. B. in Krankheiten nur vermittelst der Aerzte und Arzeneien hilft, das ist ein Gott, der auch nicht mehr hilft und vermag, als Aerzte und Arzeneien, das ist ein ganz überflüssiger, unnöthiger Gott, ein Gott, durch dessen Besitz ich nichts gewinne, was ich nicht ohne ihn durch die blosse Natur hätte, und durch dessen Verlust ich folglich auch nichts verliere. Keine Monarchie oder absolute Monarchie! Keinen Gott oder einen absoluten Gott, einen Gott, wie der Gott des alten Glaubens es war! Ein den Gesetzen der Natur gehorchender, ein sich dem Weltlauf accommodirender Gott, wie es der Gott unserer Constitutionalisten und Rationalisten ist, ein solcher Gott ist ein Unding. [16]

Siebenzehnte Vorlesung.

Ich habe dem Inhalt der letzten Stunden noch einige Erläuterungen und Bemerkungen zuzusetzen. Der Mensch geht von dem ihm Nächsten, dem Gegenwärtigen aus und schliesst von da auf das Entferntere, das thut der Atheist, das der Theist. Der Unterschied zwischen dem Atheismus oder Naturalismus, überhaupt der Lehre, welche die Natur aus sich oder einem Naturprincip begreift, und dem Theismus oder der Lehre, welche die Natur aus einem heterogenen, fremdartigen, von der Natur unterschiedenen Wesen ableitet, ist nur der, dass der Theist vom Menschen ausgeht und von da zur Natur übergeht, auf sie schliesst, der Atheist oder Naturalist von der Natur ausgeht und erst von ihr aus auf den Menschen kommt. Der Atheist geht einen natürlichen, der Theist einen unnatürlichen Gang. Der Atheist setzt der Kunst die Natur voraus, der Theist aber die Kunst der Natur; er lässt die Natur aus der Kunst Gottes oder, was eins ist, aus der göttlichen Kunst entspringen; der Atheist lässt das Ende erst auf den Anfang folgen; er macht das der Natur nach Frühere zum Ersten, der Theist aber macht das Ende zum Anfang, das Späteste zum Ersten, kurz er macht nicht das natürliche, unbewusst wirkende Wesen der Natur zum ersten Wesen, sondern das bewusste, menschliche, künstlerische Wesen, er begeht daher die schon gerügte Verkehrtheit, statt aus dem Unbewussten das Bewusste, aus dem Bewusstsein das Unbewusste entstehen zu lassen. Der Theist schliesst nämlich, wie wir schon bei der Beurtheilung des teleologischen Beweises sahen, daraus, dass er die Natur, die Welt wie ein

Wohnhaus, eine Uhr oder sonst ein mechanisches Kunstwerk ansieht, auf einen Werk- und Kunstmeister als ihren Urheber. Er macht also die Kunst zum Original der Natur, die menschlichen Werke sind es, nach denen er die Naturwerke denkt; daher eben der Schluss, dass die hervorbringende Ursache derselben ein persönliches Wesen, wie der Mensch, ein Macher, ein Schöpfer sei.

Es ist dieser Schluss oder Beweis, wie schon erwähnt, der den Menschen, auf einem gewissen Standpunkt wenigstens einleuchtendste, daher der, durch welchen die Missionäre den uncultivirten Völkern, die christlichen Lehrer und Eltern den Kindern den Gottesglauben beibringen. Man betrachtet aber diesen Beweis nicht nur als einen der einleuchtendsten, fasslichsten, sondern auch als den untrüglichsten, als den, der unzweifelhaft das Dasein eines Gottes verbürge. Schon den Kinderchen, sagen die Gläubigen, hat der liebe Gott diese Frage: wer hat die Sterne, wer die Blumen gemacht? in die Brust gelegt, um sie auf sein Dasein aufmerksam zu machen. Aber es fragt sich, ob diese Frage in den Kindern von selbst entstanden oder nicht vielmehr von den Eltern in sie hineingelegt wurde. Es giebt wenigstens viele Völker und unzählige Menschen, die nicht darnach fragen, woher sind wir entstanden? sondern woher bekommen wir Nahrung, wovon leben wir? So mochte man die Grönländer noch so viel nach der Entstehung von Himmel und Erde fragen, sie gaben keine andere Antwort, als dass Himmel und Erde von selbst entstanden seien, oder dass sie sich nicht darum bekümmerten, wenn sie nur Fische und Seehunde genug hätten. So hatten auch die Californier „nicht den mindesten Gedanken von einem Urheber der Natur. Die Frage, ob sie niemals darauf gedacht hätten, wer die Sonne, den Mond, oder das, was ihnen am schätzbarsten ist, die Pitahahias, hervorgebracht hätte, beantworteten sie stets mit Vara, Nein.“ (Zimmermann, Taschenbuch der Reisen.) Aber davon abgesehen, wenn auch wirklich diese Frage auf dem eigenen Grund und Boden des Kindersinnes entsprungen ist, so hat sie doch eine durchaus unbefangene und kindliche oder kindische Bedeutung, eine

Bedeutung, aus der sich durchaus keine christlich theologischen Folgerungen ziehen lassen. Das Kind fragt, wer hat die Sterne gemacht, weil es nicht weiss, was die Sterne sind, weil es sie nicht von den Lichtern unterscheidet, die in der Wohnstube seiner Eltern brennen, und die der Seifensieder gemacht hat; es fragt: wer hat die Blumen gemacht? weil es die Blumen nicht unterscheidet von anderen bunten und farbigen Dingen, die es in seiner Umgebung gesehen und die von Menschenhänden hervorgebracht sind. Und wenn ferner auch wirklich die Antwort: der liebe Gott hat das gemacht, den kindlichen Sinn befriedigt, so folgt daraus noch lange nicht, dass sie eine wahre ist, so wenig als die Antwort auf die Frage der Kinder nach dem Geber der Weihnachtsgeschenke, dass sie das Christkindchen gebracht habe, oder die Antwort auf die Frage der Kinder nach dem Ursprung ihrer Schwesterchen oder Brüderchen, dass sie aus einem schönen und tiefen Brunnen gefischt würden, eine wahre ist, ob sie gleich die Kinder befriedigt.

Wie soll man denn nun aber der Neugierde der Kinder antworten? So lange die Kinder noch wirkliche Kinder sind, so lange diese Frage nur noch eine kindliche, so lange muss man auch eine kindliche Antwort geben; denn die wahre verstehen sie doch nicht, oder wenn man das nicht will, so muss man den Kindern antworten, dass sie dieses erst erfahren sollen, wenn sie grösser geworden und etwas gelernt haben. Wenn aber die Kinder grösser geworden, wenn sie einmal so weit an Verstand sind, dass sie nicht mehr glauben, dass die Kinder aus einem Brunnen geschöpft werden, dann muss man ihnen ebenso, wie jetzt den alten Kindern, welche den lieben Gott zur Ursache aller Dinge machen, einen Begriff, eine Anschauung von der Natur beizubringen suchen. Man muss dabei nicht vom Menschen ausgehen, oder wenn auch vom Menschen, doch nicht von den Werken, die der Mensch hervorbringt und deren Hervorbringung ja immer schon die Natur voraussetzt, nicht von dem Menschen als Künstler und Handwerker, sondern von ihm als Naturwesen. Man muss vor Allem das Kind, wie den ungebildeten Menschen

überzeugen von dem Unterschied zwischen Kunst und Leben — die uncultivirten Völker halten Kunstwerke für lebendige Wesen, die theistisch cultivirten Völker halten dagegen lebendige Wesen für Kunstwerke, die Welt für eine Maschine; man muss ihnen zeigen an Beispielen, wie sich das Schiff von einem Fische, die Puppe von einem Menschen, das Uhrwerk von einem thierischen oder lebendigen Gangwerk unterscheidet. Darauf muss man gehen zur Entstehung; die Pflanzen seht ihr entstehen aus einem Keime, das Thier aus einem Ei, also die Pflanze aus einem pflanzlichen, das Thier aus einem thierischen Stoffe, der aber gleichwohl noch kein Thier. Ist man nun einmal so weit, dass man den Menschen die Generation, die Erzeugung der Thiere und Pflanzen veranschaulicht hat, so kann man sie nun auf das Entferntere schliessen lassen, ihnen auf den Grund der augenfälligen Thatsache der Erzeugung denkbar und begreiflich machen, dass auch die ersten Pflanzen und Thiere nicht gemacht, nicht geschaffen, sondern aus natürlichen Stoffen und Ursachen, dass überhaupt alle Weltwesen und Weltkörper nicht aus einem ausser- und unweltlichen, sondern aus einem selbstweltlichen, natürlichen Wesen entstanden sind. Sollten sie aber dieses unbegreiflich und unglaublich finden, so muss man ihnen entgegnen, dass, wenn der Mensch nicht aus der Erfahrung wüsste, dass die Kinder auf natürlichem Wege entstehen, er diese Entstehung für ebenso unglaublich halten und daher nicht daran zweifeln würde, dass der liebe Gott die Kinder mache, die Kinder unmittelbar von Gott abstammen.

In der That hat man die Erzeugung, d. h. Entstehung des Menschen aus dem Menschen für etwas ebenso Unerklärliches und Unbegreifliches erklärt, wie die erste Entstehung des Menschen aus der Natur und daher bei jener zu einem Gott seine Zuflucht genommen, wie bei dieser. Allein mag der Zeugungsprocess nun begreiflich oder unbegreiflich sein; er ist gleichwohl ein natürlicher Process, ja er ist nicht trotz, er ist gerade wegen dieser seiner Unbegreiflichkeit ein natürlicher Process; denn eben das Natürlichste ist dem Menschen, der Alles nur nach sich modelt, der keinen Sinn, keinen

Verstand für die Natur hat, das Unbegreiflichste. Ist ja selbst der Mensch dem Menschen, der Freigebige dem Geizhals, der Rücksichtslose dem Klugen, der Geniale dem Philister etwas *Unbegreifliches; wie viel mehr die Natur! Jeder begreift nur* das ihm Gleiche, das ihm Verwandte. So gut aber der diesem oder jenem Menschen unbegreifliche Mensch doch ein Mensch ist, so gut ist auch die Natur, die wir nicht begreifen, weil sie den beschränkten Begriffen, die wir uns von ihr gemacht haben, widerspricht, noch Natur, nichts Uebernatürliches. Das Uebernatürliche existirt nur in der Phantasie oder ist nur die Natur, welche über die beschränkten Begriffe, die sich der Mensch von ihr gemacht, hinausgeht. — Wie thöricht ist es daher, aus diesen Unbegreiflichkeiten in der Natur theologische Consequenzen ziehen oder dieselben gar durch die Theologie lösen zu wollen! Die Physiker und Physiologen können heute noch eine Menge Erscheinungen der organischen und unorganischen Natur nicht erklären. Aber folgt daraus, dass diese nicht auch ihre physikalischen und physiologischen Gründe haben, wie andere Erscheinungen, die wir erklären können? Ist ein Theil der Natur physisch, der andere hyperphysisch; ist sie nicht eine Einheit, nicht durch und durch, nicht überall Natur?

Nun zu der zweiten Bemerkung. Der Hauptgrund, warum der Mensch die Welt aus Gott, aus einem Geiste ableitet, ist, weil er sich nicht aus der Welt oder Natur seinen Geist erklären kann. Woher ist denn der Geist? rufen die Theisten den Atheisten entgegen: Geist kann ja nur aus Geist kommen. Diese Schwierigkeit der Ableitung des Geistes aus der Natur kommt jedoch nur daher, dass man sich auf der einen Seite von der Natur eine zu despectirliche, auf der anderen vom Geiste eine zu hohe, vornehme Vorstellung macht. Wenn man den Geist zu einem Gott macht, so kann er natürlich nur göttlichen Ursprungs sein. Ja, die Behauptung, dass der Geist nicht aus der Natur abgeleitet werden könne, ist schon die indirecte Behauptung, dass der Geist ein nicht natürliches, ein ausser- und überweltliches, göttliches Wesen ist. In der That ist auch der Geist, wie ihn die Theisten

fassen, nicht aus der Natur erklärbar; denn dieser Geist ist ein sehr spätes Product, und zwar ein Product der menschlichen Phantasie und Abstraction und daher so wenig ableitbar, wenigstens unmittelbar ableitbar von der Natur, wie ein Leutnant, ein Professor, ein Regierungsrath unmittelbar aus der Natur erklärbar ist, wenn es gleich der Mensch ist. Wenn man aber aus dem Geiste nicht mehr Wesens macht, als sich gehört, wenn man ihn nicht zu einem abstracten, vom Menschen abgesonderten Wesen macht, so wird man seine Entstehung aus der Natur nicht unbegreiflich finden. Der Geist entwickelt sich ja mit dem Leibe, mit den Sinnen, mit dem Menschen überhaupt; er ist gebunden an die Sinne, an den Kopf, an körperliche Organe überhaupt; soll etwa das körperliche Organ, der Kopf, d. h. der Schädel und das Hirn aus der Natur, der Geist aber im Kopf, d. h. die Thätigkeit des Hirns aus einem Wesen von einer ganz anderen Gattung, als die Natur ist, aus einem Denk- und Phantasiewesen, aus einem Gott abgeleitet werden? Welche Halbheit, welcher Zwiespalt, welche Verkehrtheit! Woher der Schädel, woher das Hirn, daher ist auch der Geist; woher das Organ, daher auch die Verrichtung desselben; denn wie sollte sich Beides von einander trennen lassen? Wenn also das Hirn, wenn der Schädel aus der Natur, ein Product derselben ist, so ist es auch der Geist. Wir unterscheiden in der Sprache die Kopfthätigkeit als die geistige von den übrigen Verrichtungen als den körperlichen; wir schränken das Wort Körperlichkeit, Sinnlichkeit nur auf besondere Arten der Körperlichkeit und Sinnlichkeit ein, und machen nun, wie ich in meinen Schriften zeigte, die sich davon unterscheidende Thätigkeit zur Thätigkeit einer absolut verschiedenen Gattung, zu einer geistigen, d. h. absolut sinn- und körperlosen; aber auch der Geist, auch die geistige Thätigkeit, — denn was ist der Geist anders, als die von der menschlichen Phantasie und Sprache verselbständigte, als ein Wesen personificirte geistige Thätigkeit? — auch die geistige Thätigkeit ist eine körperliche, eine Kopfarbeit; sie unterscheidet sich von den anderen Thätigkeiten nur dadurch, dass sie die Thätigkeit eines anderen Organs, die Thätigkeit

eben des Kopfes ist. Weil aber die Denkthätigkeit eine Thätigkeit eigenthümlicher Art ist, die eben deswegen mit keiner anderen verglichen werden kann, weil in dieser Thätigkeit die sie bedingenden Organe dem Menschen nicht unmittelbar Gegenstand seines Gefühls und Bewusstseins sind, wie z. B. bei dem Essen der Mund und Magen, dessen Leere und Fülle er fühlt, bei dem Sehen das Auge, bei der Handarbeit die Werkzeuge der Hände und Arme, weil die Kopfthätigkeit die verborgenste, zurückgezogenste, die geräuschloseste, unvernehmlichste Thätigkeit ist, so hat er diese Thätigkeit zu einem absolut unkörperlichen, unorganischen, abstracten Wesen gemacht, dem er den Namen Geist gegeben. Da aber dieses Wesen nur der Unwissenheit des Menschen von den organischen Bedingungen der Denkthätigkeit und der diese Unwissenheit ausfüllenden Phantasie seine Existenz verdankt, da dieses Wesen also nur eine Personification der menschlichen Unwissenheit und Phantasie ist, so fallen auch in Wirklichkeit alle die Schwierigkeiten weg, die auf die Vorstellung dieses Wesens gebaut sind. Ist der Geist eine Thätigkeit des Menschen, kein Wesen für sich, ist er nicht ohne Organe, nicht abtrennbar vom Leibe, so kann er nur aus dem Wesen der Natur, aber nicht aus Gott abgeleitet werden, denn dieser Gott oder göttliche Geist, aus dem der menschliche abgeleitet werden soll, ist ja selbst nichts Anderes, als eben diese vom Leibe und allen leiblichen Organen in Gedanken abgezogene, als ein selbständiges Wesen gedachte und vorgestellte geistige Thätigkeit.

Der Geist ist allerdings das Höchste im Menschen; er ist der Adel des Menschengeschlechts, sein Unterscheidungsmerkmal vom Thiere; aber das menschlich Erste ist deswegen noch nicht das natürlich oder von Natur Erste. Im Gegentheil, das Höchste, Vollendetste ist das Letzte, Späteste. Den Geist zum Anfang, zum Ursprung machen, ist daher eine Umkehrung der Naturordnung. Aber die menschliche Eitelkeit, Selbstliebe und Unwissenheit lieben es, dem Ersten der Qualität nach auch den zeitlichen Vorrang vor allen anderen Wesen einzuräumen. Der Trieb des Menschen, seinen Geist

aus Gott, d. h. wieder aus Geist abzuleiten, dem Geist eine uranfängliche Existenz, eine Präexistenz, eine Existenz vor der Natur einzuräumen, ist daher eins mit dem Triebe, welcher einst alte adlige Geschlechter, ja welcher die alten Völker überhaupt, die sich anderen Völkern gegenüber stets als Adelsgeschlechter dachten, bewog und noch jetzt viele Völker bewegt, mit ihrer Existenz, mit ihrer Geschichte die Existenz, die Geschichte überhaupt zu beginnen, sich einen unmittelbar göttlichen Ursprung zuzuschreiben. Die Grönländer gaben sogar, als man ihnen durchaus den Glauben auf- und abdringen wollte, dass doch Jemand müsse die Welt gemacht haben, zur Antwort: „nun ja, so muss sie ein Grönländer gemacht haben.“ Dieser Gedanke erscheint uns mit Recht lächerlich. Aber gleichwohl beruht er im Grunde auf demselben Triebe, aus welchem ein geistiges, denkendes Volk, ein Volk, das sich des Geistes als seines Adels bewusst ist, dem Geiste eine vorweltliche göttliche Existenz einräumt, die Welt aus dem Geiste entspringen lässt.

Nun zur dritten Bemerkung. Da die Entstehung einer körperlichen Welt aus einem geistigen Gott oder Wesen eine zu sichtliche Unmöglichkeit, da überdem ein Geist ohne Leib eine augenfällige Abstraction des Menschen ist, so gaben einige gottesgläubige Denker oder Religionsphilosophen der neueren Zeit die alte Lehre der Schöpfung aus Nichts auf, welche die nothwendige Folge von der Vorstellung der Entstehung der Welt aus dem Geiste ist, — denn woher nimmt der Geist die Materie, die körperlichen Stoffe, als aus Nichts? — und machten Gott selbst, eben um die materielle Welt aus ihm erklären zu können, zu einem körperlichen, materiellen Wesen. Kurz, sie betrachteten die Gottheit nicht als einen blossen Geist, oder sie haben nicht den Theil des Menschen, welchen er Geist nennt, allein zu Gott gemacht, sondern auch den anderen Theil des Menschen, welcher Leib heisst, haben also Gott als ein aus Leib und Geist bestehendes Wesen gedacht, wie der wirkliche Mensch ist. Schelling und Franz Baader haben diese Lehre geltend gemacht. Die Urheber dieser Lehre sind aber einige ältere Mystiker, namentlich

Jacob Böhm, von Profession ein Schuster, geb. 1575 in der Oberlausitz, gest. 1624. Dieser allerdings höchst merkwürdige Mann unterscheidet in Gott Licht und Finsterniss oder Feuer, Positives und Negatives, Gutes und Böses, Mildes und Strenges, Liebe und Zorn, kurz Geist und Materie, Seele und Leib. Und nun ist es ihm, scheinbar wenigstens, ein Leichtes, aus Gott die Welt abzuleiten, denn alle Kräfte, Qualitäten oder Erscheinungen der Natur, wie Kälte und Hitze, Bitterkeit und Schärfe, Härte und Flüssigkeit nimmt er in Gott auf. Das Merkwürdige an ihm ist, dass er, weil kein Licht ohne Finsterniss, kein Geist ohne Materie oder Natur ist, die Natur Gottes dem Geist Gottes, welcher erst der eigentliche Gott sei, voraussetzt, obwohl er stellenweise in Folge seiner Abhängigkeit vom christlichen Glauben dieser Entstehung widerspricht, wenigstens diese Entstehung oder Entwicklung des Geistes aus der Natur oder Materie als keine zeitliche, als keine wirkliche, wahre also will angesehen wissen. Diese Lehre ist nun darin allerdings vernünftig und stimmt darin mit dem Atheismus oder Naturalismus überein, dass sie von der Natur anhebt und von da an erst zum Menschen übergeht, den Menschen, den Geist sich aus der Natur entwickeln lässt, — ein Gang, der mit dem Gang der Natur, folglich mit der Erfahrung übereinstimmt, denn wir alle sind erst Materialisten, ehe wir Idealisten werden, wir alle huldigen zuerst dem Leibe, den niederen Bedürfnissen und Sinnen, ehe wir zu den geistigen Bedürfnissen und Sinnen uns erheben; das Kind säugt, schläft und stiert in die Welt hinein, ehe es sehen lernt. Aber diese Lehre ist darin unvernünftig, dass sie diesen Entwicklungsprocess, diesen Gang der Natur wieder ins mystische Dunkel der Theologie verhüllt, dass sie mit Gott verknüpft, was dem Begriff eines Gottes widerspricht, und mit der Natur verknüpft, was der Natur widerspricht; denn die Natur ist körperlich, materiell, sinnlich, aber die göttliche Natur, wie sie ein Bestandtheil Gottes ist, solls nicht sein. Die Natur in Gott oder die göttliche Natur enthält zwar Alles, was die ungöttliche, d. h. die materielle, sinnliche Natur enthält, aber die göttliche Natur

enthält es auf unsinnliche, immaterielle Weise; denn Gott ist oder soll trotz seiner Materialität ein Geist sein. Es ist daher auch hier wieder zuletzt die alte Unerklärbarkeit, die alte Schwierigkeit vorhanden, wie aus dieser unmateriellen, geistigen Natur die wirkliche, körperliche entspringen soll.

Diese Schwierigkeit wird nur gehoben, wenn wir an die Stelle der göttlichen Natur die wirkliche setzen, die Natur, wie sie ist, wenn wir die körperlichen Wesen aus einem wirklich, nicht nur eingebildet körperlichen Wesen entstehen lassen. Aber ebenso, wie die göttliche Natur dem Begriff und Wesen der Natur widerspricht, so widerspricht der Jacob Böhm'sche Gott dem Begriff der Gottheit; denn ein Gott, der sich aus Finsterniss zu Licht, aus einem nicht geistigen Wesen zum Geiste entwickelt und emporsteigert, ist kein Gott; ein Gott ist wesentlich ein abstractes, fertiges, vollkommenes Wesen, ein Wesen, von dem aller Grund, alle Nothwendigkeit einer Entwicklung ausgeschlossen ist; denn der Entwicklung ist ja nur ein natürliches Wesen unterworfen. Zwar soll, wie gesagt, diese Entwicklung keine zeitliche sein, aber wer kann von der Entwicklung die Zeit absondern? Kurz diese Lehre ist eine mystische, eine Naturlehre, die aber zugleich Gotteslehre sein soll, eine Lehre daher voll Widerspruch und confuser Unklarheit, ein theistischer Atheismus, eine gottesgläubige Gottesleugnung, ein naturalistischer Supranaturalismus, oder ein supranaturalistischer Naturalismus, eine Lehre, die uns eben deswegen nöthigt, aus dem Reich der Phantasie und Mystik, worin sie haust und wurzelt, ans Licht der Wirklichkeit hervorzutreten, an die Stelle also der unsinnlichen Natur die sinnliche Natur, an die Stelle der göttlichen Geschichte die wirkliche Geschichte, die Weltgeschichte, an die Stelle überhaupt der Theologie die Anthropologie zu setzen. An der Jacob-Böhm'schen Lehre haben wir abermals ein deutliches, überzeugendes Beispiel, wie Gott nur ein vom Menschen und von der Natur abgezogenes Wesen ist; der Unterschied zwischen seiner und der gewöhnlichen theistischen Lehre ist nur, dass sein Gott ein nicht nur von den, sei es nun wirklichen oder eingebildeten Zwecken der Natur, d. h. überhaupt von den

Erscheinungen der Natur, welche der Mensch sich aus einem zweckthätigen, geistigen Wesen erklärt, sondern auch von den Stoffen, der Materie dieser Zwecke, die ja alle nur materieller, körperlicher Natur sind, abgezogenes Wesen ist, dass daher Jacob Böhm nicht nur den Geist, sondern auch die Materie vergöttert. Wie nämlich der Satz: Gott ist ein Geist, zu seiner Voraussetzung den Satz hat: der Geist ist Gott oder göttliches Wesen; so hat der Satz: Gott ist nicht nur Geist, sondern auch leibliches Wesen, zu seiner Voraussetzung den Satz: die Materie, das leibliche Wesen ist ein göttliches Wesen, oder vielmehr in diesem letzteren Satze liegt erst der wahre Sinn und Aufschluss des ersten Satzes. Wenn nun aber der Gott, der ein Geist ist, nur ein personificirter Ausdruck von der Göttlichkeit des Geistes ist, der Gott, der Leib, Materie ist, gleichfalls nichts Anderes ist, als die personificirte Göttlichkeit, d. i. (philosophisch ausgedrückt) Wesenhaftigkeit und Wahrheit der Natur oder Materie; so erhellt, dass die Lehre, die uns die Göttlichkeit der Materie in Gott vordemonstrirt, eine mystische, eine verkehrte Lehre ist, dass die wahre, vernünftige Lehre, die Lehre, in welcher jene mystische erst ihren Sinn findet, die atheistische Lehre ist, welche Geist und Materie an und für sich selbst betrachtet, ohne Gott.

Wenn Gott ein materielles, leibliches Wesen ist, wie die Jacob-Böhmisten wollen, so ist der wahre Beweis dieser Leiblichkeit nur der, dass Gott auch ein Gegenstand unserer leiblichen Sinne ist. Was ist ein leibliches Wesen, das nicht Gegenstand des Leibes ist? Wir schliessen ja nur aus den leiblichen Eindrücken eines Gegenstandes auf seine Leiblichkeit. Das geben nun aber die materialistischen Theisten natürlich nicht zu; so weit lassen sie ihren Gott nicht in die Materie herabsinken, dass er auch leiblich ergriffen und gesehen würde; das ist ihnen viel zu profan, viel zu ungöttlich. Er würde allerdings auch durch diese Versetzung in die profane materielle Welt seine Existenz einbüssen, denn wo die Augen und Hände anfangen, da hören die Götter auf. Die Grönländer glauben sogar von dem mächtigsten ihrer Götter, dem

Tornasuk, dass ihn ein Wind tödten, ja, dass er von der blossen Berührung eines Hundes sterben würde. Aber eben wegen dieser Scheu vor der Experimentalphysik ist auch die Leiblichkeit des Jacob-Böhm'schen Gottes nur eine phantastische, eingebildete Leiblichkeit. Kurz diese Lehre ist, wie alle theologischen, eine Verkehrtheit, ein Widerspruch. Sie vergöttert die Natur, die Leiblichkeit, und lässt doch wieder weg, leugnet wieder das ab, was diese Leiblichkeit erst zu einer wahren Leiblichkeit macht. Wollt ihr die Wahrheit der Leiblichkeit anerkennen, nun so öffnet die Sinne, anerkennt die Wahrheit der Sinne. Aber ihr anerkennt nur die Wahrheit der Phantasie, der Einbildung, des mystischen, unsinnlichen Denkens und Vorstellens; ihr müsst daher gestehen, dass ihr in euerem Gotte, trotz seiner Materialität und Leiblichkeit, nur euere Phantasie und Einbildungskraft vergöttert. Wie das Organ, so der Gegenstand dieses Organs. Verleugne ich die Sinne, so verleugne ich auch das sinnliche Wesen, so habe ich es immer nur mit einem geistigen oder eingebildeten Wesen zu thun.

Achtzehnte Vorlesung.

Den Bemerkungen der letzten Stunden muss ich noch Folgendes hinzusetzen. Ich habe gesagt, dass auf dem Standpunkt des Rationalismus wir Gott und Natur haben, zwei Wesen, zwei Ursachen und Wirkungsweisen, eine unmittelbare, welche den wirklichen und natürlichen Wesen, eine mittelbare, welche Gott zugeschrieben wird, gerade wie im Constitutionalismus zwei Mächte herrschen oder um die Herrschaft streiten, Volk und Fürst, während im Naturalismus nur die Natur, im echten Theismus nur Gott herrscht, dass daher der Rationalismus, wie der Constitutionalismus ein System der Halbheit, des Widerspruchs, der Unentschiedenheit, der Charakterlosigkeit ist. Ich muss aber bemerken, dass auch schon in dem absoluten Glauben oder in dem Gott, welcher absoluter Monarch ist, ja gewissermaassen selbst schon im Polytheismus, — man lese nur die römischen und griechischen Historiker und Dichter, welche die göttliche und menschliche Thätigkeit auf eine höchst naive Weise verbinden — dieser Widerspruch hervortritt, dass nämlich trotz der Alleintätigkeit Gottes doch zugleich den Dingen ausser Gott Selbstthätigkeit zuerkannt wird. Und zwar findet sich auch dort schon dieser Widerspruch aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch durch seine auch noch so überschwängliche Gläubigkeit doch nimmermehr seinen natürlichen Verstand und Menschen unterdrücken oder aufgeben kann. Dieser schreibt aber den aussergöttlichen Dingen oder Wesen ursächliche Selbstthätigkeit zu. Namentlich gilt dies nun von dem abendländischen und insbesondere von dem germanischen Menschen, dessen höchste

Begriffe Selbstthätigkeit, Freiheit und Selbständigkeit sind, Eigenschaften, die er aber sich absprechen müsste, wenn ausser Gott nichts selbstthätig wäre. Der Aberdländer unterbricht daher durch seinen eingeborenen Hang zu verständiger Selbstthätigkeit die Consequenzen seiner Religion, seines Gottesglaubens, während der Orientale seiner Natur gemäss, den Consequenzen des Glaubens an Gott keine Schranken entgegensetzt, sich daher seiner Freiheit und selbst seines Verstandes beraubt, sich unbedingt dem Fatum des göttlichen Rathschlusses unterwirft, um seinem Gott die Ehre anzuthun, dass er nicht nur die erste Ursache ist, wie die klugen, egoistischen, rationalistischen Abendländer sagen, sondern auch die einzige Ursache, das einzige selbstthätige und wirkende Wesen. Einige Beispiele führte ich schon in der vorletzten Stunde aus dem Muhamedanismus an; freilich giebt es auch muhamedanische, überhaupt orientalische Philosophen und Theologen, welche den Dingen ausser Gott Selbstthätigkeit zuschreiben, aber die entgegengesetzte Anschauung ist die herrschende oder doch die charakteristische. Gott, sagt z. B. der rechtgläubige muhamedanische Philosoph Algazel — eine Stelle, die ich der früheren beifüge — „Gott ist die einzige wirkende Ursache in der ganzen Natur; durch diese ist es ebenso möglich, dass das Feuer das Werg berührt, ohne dass dieses verbrennt, als dass das Werg verbrennt ohne Berührung des Feuers. Es giebt keinen Naturlauf, kein Naturgesetz; der Unterschied zwischen Wundern und natürlichen Begebenheiten ist nichtig".

Die abendländische Theologie laborirt daher an dem erwähnten Widerspruch auch selbst in den streng- und rechtgläubigsten Köpfen. Freilich liegt dieser Widerspruch im Wesen der Theologie; denn ist ein Gott, so ist eine Welt unnöthig und umgekehrt. Wie sollen also diese sich gegenseitig ausschliessenden Wesen in ihren Thätigkeiten sich vertragen und vereinigen können? Die Thätigkeit Gottes hebt die Thätigkeit der Welt und umgekehrt die Thätigkeit der Welt jene auf. Habe ich das gethan, so hat es nicht Gott gethan, hat es Gott gethan, so habe ich's nicht gethan; Eins

schliesst das Andere aus. Wie passt hierher die Vorstellung des Mittels? die Vorstellung, dass Gott vermittelst meiner dies gethan? Mit einem Mittel verträgt sich keine Selbstthätigkeit. Kurz, Gott und Welt zugleich sein und wirken lassen wollen, das führt auf die ungereimtesten Widersprüche, auf die lächerlichsten Sophismen und Kniffe, wie dies die Geschichte der Theologie in der Lehre vom sogenannten *Concursus Dei*, dem Mitwirken Gottes namentlich in den freien Handlungen der Menschen sattsam bewiesen hat. Ein Beispiel. „Da der Christ", sagt der strenggläubige, aber eben deswegen exemplarische Calvin in seiner Institution der christlichen Religion, „auf's Gewisseste überzeugt ist, dass nichts zufällig, sondern alles nach Gottes Anordnung geschieht, so wird er stets seine Blicke auf Gott, als die vorzüglichste oder erste Ursache der Dinge richten, den untergeordneten Ursachen aber die Stelle einräumen, die ihnen gebührt. Er wird nicht zweifeln, dass eine besondere, sich auf's Einzelnste erstreckende Vorsehung über ihn wacht, die nichts zulassen wird, ausser was zu seinem Wohl und Heil dient. Alles, was daher glücklich und nach Herzenswunsch von Statten geht, das wird er allein auf Gott beziehen, davon wird er allein Gott als die Ursache betrachten, mag er nun durch der Menschen Dienst seine Wohlthätigkeit empfunden oder von unbeseelten Geschöpfen Hilfe empfangen haben. Denn er wird so in seinem Herzen denken: Wahrlich der Herr ist es, welcher ihre Seele mir geneigt machte, damit sie die Instrumente seiner wohlwollenden Gesinnung gegen mich würden. Er wird also Gott, wenn er Gutes empfängt von Menschen, verehren und preisen als den hauptsächlichen Urheber; aber die Menschen als seine Diener ehren und erkennen, dass er durch Gottes Willen Denen verbunden ist, durch deren Hand er ihm Wohlthaten erweisen wollte".

Wir haben hier das ganze Elend der Theologie, wie es in dieser Materie sich ausspricht, vergegenwärtigt. Wenn Gott die vorzüglichste, oder hauptsächliche Ursache oder vielmehr schlechtweg die Ursache des mir von den Menschen erwiesenen Guten ist — denn nur die *Causa präcipua* ist ja die eigentliche Ursache — wie soll ich die Menschen ehren,

wie mich denen verbunden fühlen, durch die mir Gott Gutes erwies? Es ist ja nicht ihr Verdienst; Gott hat sie mir geneigt gemacht, nicht ihr eigenes Herz, ihr eigenes Wesen; Gott hätte mir ebensogut durch andere, selbst mir übelwollende Menschen oder durch andere als menschliche Wesen, ja hätte mir auch durch sich selbst ohne Mittel helfen können. Das Mittel ist ganz gleichgiltig, ganz wesenlos, ganz unfähig, Gesinnungen der Dankbarkeit, der Verehrung, der Liebe gegen sich zu erwecken, so wenig als es der Topf ist, vermittelst welchen man mir, wenn ich am Verdursten bin, einen Trunk Wasser reicht. Finde Keiner dieses Gleichniss unpassend! Die Menschen sind ja, wie es in der Bibel heisst, dasselbe im Vergleich zu Gott, was die Töpfe im Vergleich zu dem Töpfer sind. Wir sehen daher an diesem Beispiel, wie die Theologie im Widerspruch mit ihrem Glauben an Gott, als die allmächtige, Alles bewirkende Ursache, capitulirt mit dem natürlichen Gefühl und Sinn des Menschen, welcher die Wesen, von denen er Wohlthaten empfängt, auch als die Ursachen derselben betrachtet, sich daher zu Dank, Liebe und Verehrung gegen sie verbunden fühlt. Wir sehen, wie sich Gott und Natur, Gottesliebe und Menschenliebe widersprechen, wie sich Gottes Wirkung und Natur- und Menschenwirkung nicht, ausser durch Sophistik, vereinigen lassen. Entweder Gott oder Natur! Ein Drittes, Mittleres, ein beide Vereinigendes giebt es nicht.

Entweder bekennt Gott und leugnet die Natur, oder, wenn ihr dieses nicht könnt, wenn ihr wenigstens ihr Dasein zugeben müsst, weil euerem Glauben zum Trotz euere Sinne euch das Dasein der Natur aufdringen, so sprecht ihr wenigstens alle Ursächlichkeit, alles Wesen ab, sagt, dass sie blosser Schein, blosse Maske ist; oder bekennt Euch zur Natur und leugnet, dass ein Gott ist, ein Gott hinter ihr sein Wesen treibt, ein Gott durch sie wirkt. Und wenn ihr Gott als die wahre Ursache oder vielmehr schlechtweg als die Ursache des Guten betrachtet — denn nur die wahre Ursache ist die erste Ursache — so leugnet auch nicht, dass die Ursache des Bösen, das dem Menschen von anderen Menschen

oder Wesen geschieht, Gott ist. Aber diese Consequenz leugnet unconsequenter Weise der Theismus. Derselbe Calvin, welcher die Menschen, die Gutes thun, nur als Instrumente Gottes betrachtet, erklärt es für eine Unsinnigkeit und Gottlosigkeit, zu folgern, dass, wenn z. B. ein Meuchelmörder einen rechtschaffenen Mann ermordet, derselbe nur ein den Beschluss oder Willen Gottes vollstreckendes Werkzeug sei, dass also alle Verbrechen nur durch Gottes Anordnung und Willen geschehen. Und doch ist dieses eine nothwendige Consequenz. Sind die wirklichen, natürlichen Wesen nur Mittel, nur Instrumente Gottes, so sind sie es, sie mögen Gutes oder Böses thun. Leugnet ihr, dass der Mensch aus eigener Kraft, aus eigenem Herzen Gutes thut, so leugnet auch, dass er aus eigenem Herzen Uebles, Böses thut; sprecht ihr dem Menschen die Ehre eines Wohlthäters ab, so sprecht ihm auch die Schande eines Uebel- und Missethäters ab; denn um Böses zu thun, dazu gehört ebensoviel, ja oft noch mehr Kraft und Macht, als Gutes zu thun; aber alle Kraft, alle Macht ist ja nach euch Gottes Kraft und Macht. Wie lächerlich und zugleich wie boshaft ist es, dem Menschen einerseits die Ursächlichkeit ab-, andererseits wieder zuzusprechen, das Gute ihm als Gnade zu spenden, das Böse als Schuld ihm anzurechnen!

Aber das ist das Wesen der Theologie, personificirt, des Theologen, dass er ein Engel gegen Gott, aber ein Teufel gegen den Menschen ist; dass er das Gute Gott, aber das Böse dem Menschen, der Creatur, der Natur zuschreibt. Allerdings kommt das Gute, was ein Mensch thut, nicht blos auf seine eigene Rechnung, ist nicht blos das Werk seines eigenen Willens, sondern auch das Resultat der natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, Verhältnisse und Umstände, unter denen ein Mensch gezeugt und empfangen, erzogen und gebildet wurde. Es ist der rohste, tiefste und abergläubischste Egoismus, zu glauben, dass diese Bedingungen, Verhältnisse und Umstände und die unter ihrem Einfluss in mir erzeugten Neigungen und Gesinnungen in den Absichten und Rathschlüssen eines Gottes ihren Grund haben. So gut die Zweck-

mässigkeit der Natur nur ein menschlicher oder vielmehr theologischer Ausdruck ist von dem innigen und unendlichen Zusammenhang, in dem Alles in der Natur mit einander steht, so gut ist der Wille oder Rathschluss Gottes, durch welchen ein Mensch diese oder jene Neigungen, Triebe, Anlagen, Fähigkeiten hat, nur ein Anthropomorphismus, ein populär menschlicher Ausdruck von dem Zusammenhange, in welchem jeder Mensch geworden ist, was er ist. Dies ist der einzige vernünftige Sinn von der Vorstellung oder Lehre, dass der Mensch nicht durch seinen Willen, sondern durch den Willen, die Gnade Gottes ist, was er ist. Die Gnade Gottes ist der personificirte Zufall, oder die personificirte Nothwendigkeit, der personificirte Zusammenhang, in dem die Menschen werden, leben und weben. Ich bin, was ich bin, nur als ein Sohn des 19. Jahrhunderts, nur ein Theil der Natur, wie sie in diesem Jahrhundert beschaffen ist; denn auch die Natur verändert sich, darum hat jedes Jahrhundert seine eigene Krankheit, und ich bin nicht durch meinen Willen in dieses Jahrhundert versetzt worden. Aber gleichwohl kann ich, so wenig ich mein Wesen von dem Wesen dieses Jahrhunderts absondern, mich als ein ausser demselben existirendes, von ihm unabhängiges Wesen denken kann, so wenig meinen Willen von diesem Wesen absondern; ich bin, ich mag wollen oder nicht, ich mag mir dessen bewusst sein oder nicht, mit diesem Loos oder Schicksal, mit dieser Nothwendigkeit, Glied dieser Zeit zu sein, einverstanden; ich bin, was ich von Natur, was ich ohne Willen bin, zugleich mit Willen; ich kann nichts Anderes sein wollen, als ich bin, d. h. im Wesentlichen oder dem Wesen nach bin. Meine gleichgiltigen, zufälligen Beschaffenheiten kann ich mir anders denken, kann ich ändern wollen, aber nicht mein Wesen; mein Wille ist von meiner Natur, meinem Wesen, aber nicht meine Natur von meinem Willen abhängig; mein Wille richtet sich, auch ohne dass ich es weiss und will, nach meinem Wesen, aber mein Wesen, d. h. die wesentliche Beschaffenheit meiner Individualität richtet sich nicht nach meinem Willen, wenn ich auch noch so sehr mich anstrenge und überbiete.

Der Mensch kann allerdings, obwohl sein Wesen sich nicht von seiner Zeit absondern lässt, wünschen: ach, wäre ich doch in Athen zur Zeit eines Phidias und Perikles geboren worden! Aber solche Wünsche sind nur phantastisch, und selbst sie sind bestimmt durch das Wesen der Zeit, in der ich geboren und gebildet wurde, bestimmt durch das Wesen, das ich bin und das ich selbst durch diese phantastische Versetzung an fremde Orte und Zeiten nicht ändere. Denn nur in einer Zeit, die Sinn und Verstand für das alte athenische Leben hat, und nur in einem Menschen, dessen eigenes Wesen sich zu jenem Leben und Wesen hingezogen fühlt, kann ein solcher Wunsch entstehen. Und wenn ich mich auch wirklich in Gedanken nach Athen versetze, so falle ich dadurch nicht ausser mein Jahrhundert, ausser mein Wesen hinaus, was unmöglich; denn ich denke mir ja dieses Athen nur nach meinem Kopfe, nur im Sinne dieses meines Jahrhunderts; es ist nur ein Abbild meines eigenen Wesens, denn jede Zeit denkt sich die Vergangenheit nur nach sich. Kurz der Mensch ist das, was er ist, wesentlich ist, auch mit Willen; er kann sich nicht mit seinem Wesen entzweien; selbst seine in der Phantasie darüber hinausgehenden Wünsche sind durch dasselbe bestimmt, fallen immer, so weit sie sich scheinbar von demselben entfernen, auf dasselbe zurück, wie der in die Höhe geschleuderte Stein auf die Erde. Also: so viel ich auch durch Selbstthätigkeit, durch meine Arbeit, durch Willensanstrengung bin, ich bin, was ich bin, geworden nur im Zusammenhang mit diesen Menschen, diesem Volke, diesem Orte, diesem Jahrhundert, dieser Natur, nur im Zusammenhang mit diesen Umgebungen, Verhältnissen, Umständen, Begebenheiten, welche den Inhalt meiner Biographie bilden. Dies ist der einzige vernünftige Sinn, der dem Glauben, dass der Mensch nicht sich, nicht seinem Verdienst, seiner eigenen Kraft allein, sondern Gott es zu verdanken habe, was er ist und hat, zu Grunde liegt. Aber mit demselben Rechte wie das Gute kommt auch nicht das Böse allein auf meine Rechnung; es ist nicht meine Schuld, wenigstens nicht allein meine, es ist auch die Schuld der Verhältnisse, die Schuld

der Menschen, mit denen ich von Anfang an in Berührung stand, die Schuld der Zeit, in der ich geboren und gebildet wurde, dass ich diese Fehler, diese Schwächen habe. Wie jedes Jahrhundert seine eigenen Krankheiten, so hat es auch seine eigenen vorherrschenden Laster, d. h. vorherrschenden Neigungen zu Diesem oder Jenem, die an sich nicht schlecht, sondern nur durch ihr Uebergewicht, durch ihre Unterdrückung anderer, gleichberechtigter Neigungen oder Triebe schlecht oder lasterhaft werden.

Dadurch wird übrigens keineswegs die Freiheit des Menschen aufgehoben, wenigstens die vernünftige, die in der Natur begründete, die Freiheit, die sich als Selbstthätigkeit, Arbeitsamkeit, Uebung, Bildung, Selbstbeherrschung, Anstrengung, Bemühung äussert und bewährt; denn das Jahrhundert, die Umstände und Verhältnisse, die natürlichen Bedingnisse, unter denen ich geworden, sind keine Götter, keine allmächtigen Wesen. Die Natur überlässt vielmehr den Menschen sich selbst; sie hilft ihm nicht, wenn er sich nicht selbst hilft, sie lässt ihn untergehen, wenn er nicht schwimmen kann, aber ein Gott lässt mich nicht im Wasser untersinken, wenn ich gleich nicht durch eigene Kraft und Kunst mich in ihm erhalten kann. Schon die Alten hatten das Sprüchwort: „wenn's Gott will, kannst du auch auf einer Binse schwimmen." Selbst das Thier muss sich selbst seine Lebensmittel suchen, muss es sich höchst sauer werden lassen, muss alle ihm zu Gebote stehenden Kräfte anwenden, bis es seine Nahrung findet; wie muss sich oft die Raupe quälen, bis sie das ihr angemessene Blatt findet, wie der Vogel, bis er ein Insekt oder einen anderen Vogel erhascht! Aber ein Gott überhebt die Menschen und selbst die Thiere der Selbstthätigkeit; denn er sorgt für sie; er ist das Thätige, sie sind nur das Leidende, das Empfangende. So brachten die Raben auf Befehl des Herrn dem Elia „Brot und Fleisch des Morgens und des Abends". Aber, „wer bereitet dem Raben die Speise"? Gott, „der dem Vieh sein Futter giebt," wie es in den Psalmen und im Hiob heisst, „den jungen Raben, die ihn anrufen". Mit der Natur reimt sich daher wohl die vernünftige Freiheit,

die Selbständigkeit und Selbstthätigkeit der Menschen, der individuellen Wesen überhaupt, aber nicht mit einem allmächtigen, Alles wissentlich und absichtlich vorausbestimmenden Gotte. All die zahllosen herzverderbenden und kopfverwirrenden Widersprüche, Schwierigkeiten und Sophismen, welche in der Theologie die mit ihrem Gotte als dem allein oder hauptsächlich thätigen Wesen nicht zusammenvereinbare Selbstthätigkeit und Selbstwirksamkeit der Geschöpfe, der Creaturen verursacht, verschwinden daher oder werden doch wenigstens auflösbar, wenn man an die Stelle der Gottheit die Natur setzt.

Wie die Theisten das moralische Uebel, das Böse dem Menschen Schuld geben, nur das Gute von Gott ableiten, so haben sie auch das physische Uebel, das Uebel in der Natur, theils direct, theils indirect, theils ausdrücklich, theils stillschweigend der Materie oder der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Natur Schuld gegeben. Wenn dieses Uebel nicht wäre, so wäre auch nicht dieses Gute, sagen sie, wenn der Mensch nicht hungerte, so hätte er auch keinen Genuss vom und keinen Trieb zum Essen, wenn er kein Bein brechen könnte, so hätte er auch keine Knochen, er könnte folglich nicht gehen; wenn er keine Schmerzen empfände bei einer Verwundung, so hätte er keinen Antrieb sich zu schützen; darum seien die oberflächlichen Wunden viel schmerzhafter, als die tiefgehenden. Es ist daher eine Thorheit, sagen sie, wenn die Atheisten die Uebel, Leiden, Schmerzen des Lebens als Beweise gegen einen gütigen, weisen, allmächtigen Schöpfer anführen. Es ist allerdings auch ganz richtig, dass, wenn dieses oder jenes Uebel nicht wäre, auch nicht dieses oder jenes Gut sein könnte; aber diese Nothwendigkeit gilt nur für die Natur, nicht für einen Gott. So gut Gott ein Wesen ist, in dem der Theist sich eine Seligkeit denkt ohne Unseligkeit, eine Vollkommenheit ohne Unvollkommenheit, so gut, so nothwendig knüpft sich auch an einen Gott die Vorstellung, dass er Gutes ohne Uebles, eine Welt ohne alle Leiden und Mängel schaffen könne. Darum glaubt ja der Christ an eine zukünftige Welt, in der das wirklich der Fall

ist, in der wirklich das beseitigt ist, was der Atheist als Beweis anführt, dass die Welt keinen göttlichen Ursprung hat. Ja, die alten Christen hatten diese Welt schon im Paradies. Wenn Adam im Stande seiner Unschuld, seiner Vollkommenheit, mit der er aus Gottes Händen kam, geblieben wäre, so würde sein Körper unzerstörbar und unverwundbar, die Natur überhaupt von allen den Uebeln und Mängeln, mit denen sie jetzt behaftet ist, verschont geblieben sein. Alle die Gründe, mit welchen die Theisten die Uebel der Welt, d. h. hier der natürlichen, nicht der bürgerlichen, rechtfertigen, gelten nur, wenn man die Natur als den Grund der Existenz der Dinge annimmt, die Natur als erste Ursache denkt, aber nicht, wenn man einen Gott als Urheber der Welt annimmt. Allen Theodiceen, allen Rechtfertigungen Gottes liegt daher auch in der That, sei es nun bewusst oder unbewusst, die Natur als etwas Selbständiges zu Grunde; sie beschränken Gottes Thätigkeit, Gottes Allmacht durch das Wesen und die Wirkung der Natur, die Freiheit Gottes, die doch die Welt ganz anders hätte schaffen können, als sie ist, durch die Vorstellung der Nothwendigkeit, die doch nur aus der Natur stammt, nur auf sie passt. Dies zeigt sich besonders auch in den herrschenden Vorstellungen von der Vorsehung. So erliess z. B. der Erzbischof von Paris 1846 einen Brief, worin er die Gläubigen zu Gebeten auffordert, „auf dass bei der Papstwahl keine fremdartigen Einflüsse Gottes gnädigen Absichten widerstreben möchten“. So erliess vor Kurzem (Januar 1849) der König von Preussen einen Armeebefehl, worin es heisst: „in dem verflossenen Jahr, wo Preussen der Verführung und dem Hochverrath ohne Gottes Hilfe erlegen wäre, hat meine Armee ihren alten Ruhm bewährt und neuen geerntet“. Aber was ist das für ein schwaches Wesen, dessen gnädigen Absichten fremdartige Einflüsse widerstreben und widerstehen können! Was ist das für eine Hilfe Gottes, die ohne Bajonette und Shrapnels keine Kraft und keinen Erfolg hat? was das für eine Allmacht, die zu ihrer Unterstützung militärische Macht bedarf? was das für ein Gott, der seinen Ruhm mit dem Ruhm der königlich preussischen Armee theilt?

Entweder gebt Gott allein die Ehre, wie die alten Theisten und Christen, welche glaubten, dass Gott ohne Bajonette und Shrapnels helfen, dass man durch das blosse Gebet Feinde besiegen könne, dass das Gebet, d. h. die Macht der Religion, oder was eins ist, die Macht Gottes, allmächtig ist; oder gebt allein der Brutalität der materiellen Kräfte und Mittel die Ehre, dass sie geholfen.

Wir sehen an diesen Beispielen, die sich übrigens bis ins Unendliche vermehren liessen, denn jedes Intelligenzblatt liefert dergleichen, wie gottlos selbst die namentlich modernen Gottesgläubigen sind, wie sie ihren Gott in der That verleugnen und herabsetzen, während sie ihm mit dem Munde Elogen machen, in dem sie der Materie, der Welt, dem Menschen eine von ihm unabhängige, selbständige Macht und Wirksamkeit zuschreiben, ihrem Gott nur die Rolle eines müssigen Zuschauers oder Inspectors, höchstens nur in der äussersten Noth die eines Beispringers und Aushelfers zuweisen. Schon der gewöhnliche Ausdruck: Hilfe Gottes, Beistand Gottes charakterisirt diesen hässlichen Zwiespalt zwischen Gott und Natur; denn wer mir hilft, beisteht, der hebt nicht meine Thätigkeit auf; er unterstützt mich nur, er nimmt nur einen Theil der Arbeit, der Last auf sich. Welch eine unwürdige Vorstellung aber, wenn man einmal einen Gott glaubt, ihm die Allmacht, wenigstens der That nach, abzusprechen, ihm die Macht der Natur und des Menschen beizugesellen und zu dieser seine Zuflucht zu nehmen. Wenn ein Auge über mir wacht, wozu brauche ich denn selbst ein Auge zu haben, selbst mich vorzusehen? Wenn ein Gott für mich sorgt, warum brauche ich für mich zu sorgen? Wenn ein gütiges und zugleich allmächtiges Wesen ist, was soll mir die beschränkte Macht natürlicher Mittel und Kräfte? Uebrigens wollen wir die Abendländer nicht tadeln, dass sie ihren religiösen Glauben nicht bis auf seine practischen Konseqenzen treiben, dass sie vielmehr eigenmächtig die Folgen ihres Glaubens wegstreichen, ihren Glauben in der Wirklichkeit, in der Praxis verleugnen; denn nur dieser Inconsequenz, diesem practischen Unglauben, diesem instinctartigen Atheismus

und Egoismus verdanken wir alle Fortschritte, alle Erfindungen, durch die sich die Christen von den Muhamedanern, die Abendländer überhaupt von den Morgenländern auszeichnen. Wer sich auf die Allmacht Gottes verlässt, wer glaubt, dass Alles, was geschieht und ist, durch Gottes Willen geschieht und ist, der wird nimmermehr auf Mittel sinnen, den Uebeln der Welt abzuhelfen, weder den naturlichen Uebeln, so weit diese aufhebbar sind, denn wider den Tod wird kein Arzneimittel gefunden werden, noch den Uebeln der bürgerlichen Welt. „Jedem“, sagt Calvin in der schon mehrmals angeführten Schrift, „wird von der Gottheit seine Lage und sein Stand angewiesen. Salomon ermahnt daher mit dem Spruche: „„Loos wird geworfen in den Schoos, aber es fället, wie der Herr will,““ die Armen zur Geduld, weil diejenigen, welche mit ihrem Loose nicht zufrieden sind, eine ihnen von Gott aufgelegte Last abzuschütteln suchen. So tadelt auch ein anderer Prophet, der Psalmist die Gottlosen, welche der menschlichen Geschicklichkeit oder dem Glücke es zuschreiben, dass einige zu Ehrenstellen kommen, die anderen in Niedrigkeit verbleiben.“

Dies ist eine nothwendige Folge von dem Gottesglauben, von dem Glauben an die Vorsehung, wo dieser Glaube nicht ein blos theoretischer, thatloser, ungläubiger, sondern ein wahrer, practischer Glaube ist. Einige Kirchenväter hielten es sogar für eine gottlose Kritik der Werke Gottes, sich den Bart abscheeren zu lassen. Ganz richtig! Der Bart verdankt dem Willen und der Absicht Gottes, die sich ja auch auf das Einzelnste erstrecken, seine Existenz; wenn ich mir den Bart abscheeren lasse, so drücke ich damit ein Missfallen aus; ich tadle indirect den Urheber des Bartes; ich empöre mich gegen seinen Willen; denn Gott sagt: der Bart sei! indem er ihn wachsen lässt, aber ich sage: er sei nicht! indem ich mir ihn abscheeren lasse. Alles sein lassen, wie es ist, das ist die nothwendige Folge von dem Glauben, dass ein Gott die Welt regirt, Alles durch Gottes Willen geschieht und ist. Jede eigenmächtige Veränderung der bestehenden Ordnung der Dinge ist eine frevelhafte Revolution. Wie in einem absolut

monarchischen Staate die Regirung nichts dem Volke zu thun überlässt, alle politische Thätigkeit sich aneignet, so lässt auch in der Religion Gott nichts dem Menschen übrig, so lange Gott noch ein absolutes, uneingeschränktes Wesen ist. „Darum“, sagt Luther in seiner Auslegung des Predigers Salomonis, „ist dies die beste und höchste Weisheit, alles Gott heimstellen und befehlen .... Gott lassen walten und regiren und alles, was unrecht geschiehet oder denen Frommen wehe thut, dem befehlen, welcher endlich Alles genau und recht richten wird. ... Derohalben willst du gern Freude, Friede und gute Tage haben, so warte bis dass sie dir Gott giebt“. Aber wie gesagt, die Christen haben zu ihrem und unserem Heil in Gemässheit des Geistes und Charakters des Abendlandes, insbesondere des Germanenthums gegen die Consequenzen ihrer aus dem Morgenlande stammenden religiösen Glaubenslehren und Vorstellungen die menschliche Selbstthätigkeit geltend gemacht, freilich aber auch dadurch ihre Religion, ihre Theologie, die sie gleichwohl bis auf diesen Tag wenigstens noch theoretisch festhielten, zu einem Gewebe der albernsten Widersprüche, Halbheiten und Sophismen, zu einem unausstehlichen, charakterlosen Mischmasch von Glauben und Unglauben, Theismus und Atheismus gemacht.

Neunzehnte Vorlesung.

Die Kamtschadalen haben, wie uns die theistischen Reisebeschreiber erzählen und sich ausdrücken, einen höchsten Gott, den sie Kutka nennen und für den Schöpfer des Himmels und der Erde halten. Von ihm, sagen sie, sei Alles gemacht und entstanden. Sie halten sich aber für viel klüger als Gott und Niemanden für thörichter, unsinniger und dummer als ihren Kutka. Wenn er, sagen sie, klug und vernünftig gewesen wäre, so würde er die Welt viel besser erschaffen, nicht so viele unübersteigliche Berge und Klippen darein gesetzt, nicht so viel reissende Ströme und anhaltende Sturmwinde gemacht haben. Wenn sie daher im Winter an einem hohen Berge auf- und abfahren, so können sie sich nicht enthalten, ganz entsetzlich auf den Kutka zu schelten. „Wir entsetzen uns billig", bemerkt hiezu ein rationalistischer Schriftsteller, „über diese Tollheiten". Ich entsetze mich darüber aber gar nicht; ich verwundere mich vielmehr darüber, dass die Christen so wenig Selbsterkenntniss besitzen und nicht bemerken, dass sie sich nicht dem Wesen nach von den Kamtschadalen unterscheiden. Sie unterscheiden sich nur darin von ihnen, dass sie ihrem Aerger über die Rohheiten und Brutalitäten der Natur nicht in Scheltworten, wie die Kamtschadalen, sondern in Thaten Luft machen. Die Christen ebnen Berge oder führen wenigstens gangbare, bequeme Wege über sie; sie setzen reissenden Strömen Dämme entgegen, oder leiten sie ab; kurz, sie verändern die Natur nach ihrem Sinn, zu ihrem Besten, so viel sie nur können. Jede solche That drückt aber eine Kritik der Natur aus; ich trage keinen Berg ab, wenn

ich mich nicht vorher über sein Dasein geärgert, nicht vorher ihn verwünscht, verflucht habe; indem ich ihn abtrage, verwandle ich nur diesen Fluch in die That. Gegen anhaltende Sturmwinde, die den Kamtschadalen ein Grund sind, den Urheber derselben zu schelten, haben zwar die Christen noch kein directes Heilmittel erfunden, wie denn überhaupt das Reich der Lüfte am wenigsten erkannt und bewältigt ist; aber die Christen wissen durch andere Mittel, die ihnen die Cultur an die Hand giebt, sich gegen die Unbillen des Klima's zu schützen. In der Bibel heisst es zwar: „Bleib' im Lande und nähre dich redlich“; aber gleichwohl reisen die Christen, natürlich, wenn „die Vorsehung“ ihnen die Mittel dazu gegeben, in Bäder, in Länder überhaupt, wo sie ein besseres, ihnen zuträgliches Klima finden. Wenn ich aber einen Ort verlasse, so verfluche, verwünsche ich ihn thatsächlich; ich denke oder sage vielleicht selbst: hier ist ein ganz verfluchtes Klima; hier kann ich es nicht länger aushalten; hier gehe ich zu Grunde; also fort! Wenn nun aber der Christ sein Vaterland verlässt, sei es nun zeitlich oder für immer, so verleugnet er practisch seinen Glauben an die göttliche Vorsehung; denn sie ist es ja, die ihn an diesen Ort gesetzt hat, weil sie denselben trotz oder vielmehr vielleicht gerade wegen seines unangenehmen und körperlich ungesunden Klima's für den ihm passendsten erkannt und also vorausbestimmt hat.

Die Vorsehung erstreckt sich ja über das Besondere und Einzelne; ja, eine Vorsehung, wie sie rationalistische Theisten sich denken, die sich nur auf die Gattung, das Allgemeine, die allgemeinen Naturgesetze erstrecke, ist keine Vorsehung, ausser nur dem Namen nach. Wenn ich daher diesen Ort verlasse, an den mich die Vorsehung hingesetzt, wenn ich diesen Berg abtrage, den sie offenbar absichtlich gerade so hoch und gerade an diesen Platz hingestellt hat, wenn ich einen Damm diesem reissenden Strom setze, der doch offenbar seine Gewalt nur durch Gottes Willen und Macht hat, so negire, so verleugne ich durch meine practische Thätigkeit meine religiöse Theorie und Glaubensvorstellung, dass Alles, was Gott thut, wohlgethan, Alles, was Gott macht, weise, untadelhaft, un-

übertrefflich ist, denn Gott hat ja nicht Alles über Bausch und Bogen, so nur im Allgemeinen gemacht, sondern alles Einzelne. Wie kann ich also eine gewaltsame Veränderung machen, wie die göttlichen Absichten meinen menschlichen Absichten unterwerfen, wie der Macht Gottes, die sich in der Macht dieses reissenden Stromes, in der Grösse dieses Berges offenbart, die menschliche Macht entgegensetzen? Ich kann es nicht, wenn ich meinen Glauben durch die That bestätigen will. Als die Knider, erzählt Herodot, eine kleine Strecke Landes durchgraben wollten, um aus ihrem Lande eine vollkommene Insel zu machen, wehrte es ihnen die Pythia mit diesen Versen:

„Befestigt nicht den Isthmus und durchgrabt ihn nicht,
Die Insel hätte Zeus gemacht, wenn er's gewollt."

Und als Rom der Vorschlag gemacht wurde, die Zuflüsse der Tiber abzugraben, um ihre Ueberschwemmungen zu verhindern, da sträubten sich, wie Tacitus in seinen Annalen erzählt, die Reatiner dagegen mit den Worten, die Natur, was hier offenbar so viel ist als Gott, habe aufs Beste für die menschlichen Interessen gesorgt, indem sie den Flüssen ihre Mündungen, ihren Lauf, ihren Ursprung wie ihr Ende gegeben habe.

Alle Culturmittel, alle Erfindungen, welche der Mensch gemacht, um sich gegen die Brutalitäten der Natur zu schützen, wie z. B. die Blitzableiter, hat daher der consequente, religiöse Glaube als Eingriffe in das göttliche Regiment verdammt, selbst noch — wer sollte es denken? — in unserer Zeit. Als der Schwefeläther als ein schmerzstillendes Mittel entdeckt und angewandt ward, so protestirten, wie mir von einem vollkommen glaubwürdigen Mann erzählt wurde, die Theologen einer protestantischen Universität, der Universität Erlangen dagegen, namentlich gegen die Anwendung desselben bei schweren Entbindungen, weil es in der Bibel heisse: „mit Schmerzen sollst du gebären", also das Gebären mit Schmerzen eine ausdrückliche Verordnung, ein Willensbeschluss Gottes sei. So dumm und so teuflisch zugleich macht der theologische Glaube den Menschen! Doch wieder zurück von den

protestantischen Theologen und Universitäten zu den Kamtschadalen, die weit mehr Verstand haben; denn sie haben ganz recht, wenn sie den Urheber der steilen, der menschlichen Cultur unzugänglichen Berge, der reissenden, die Saaten und Fluren zerstörenden Ströme, der anhaltenden Sturmwinde für ein verstandloses und unsinniges Wesen halten; denn die Natur ist blind und verstandlos; sie ist, was sie ist, und thut, was sie thut, nicht absichtlich, nicht mit Wissen und Willen, sondern nothwendig, oder, wenn wir den Menschen, wie sich gehört, zur Natur rechnen, er ist ja auch ein Naturwesen, ein Naturgeschöpf, sie hat ihren Verstand nur im Verstande des Menschen. Nur der Mensch ist es ja, der durch seine Anordnungen und Bildungen den Stempel des Bewusstseins und Verstandes der Natur aufdrückt, nur er ist es, der nach und nach im Laufe der Zeiten die Erde zu einem vernünftigen, dem Menschen entsprechenden Wohnorte umgeschaffen und einst zu einem noch menschlicheren, noch vernünftigeren Wohnort, als sie jetzt ist, umschaffen wird. Selbst das Klima verändert ja die menschliche Cultur. Was ist jetzt Deutschland und was war es einst, selbst noch zur Zeit Cäsar's! Wie vertragen sich aber solche gewaltsame Umgestaltungen, die der Mensch gemacht, mit dem Glauben an eine übernatürliche, göttliche Vorsehung, die Alles gemacht und von der es heisst: „Gott sahe an Alles, was er gemacht und siehe da, es war sehr gut.“

Noch eine Behauptung muss ich mit einigen Worten erläutern. Ich habe gesagt, man habe die Vorsehung hauptsächlich auch aus solchen Erscheinungen der Natur zu beweisen gesucht, welche der Folge eines bestehenden oder naturnothwendigen Uebels abhelfen oder vorbeugen. Man hat daher besonders auch in den Waffen der Thiere, womit sie sich gegen ihre Feinde wehren, und in den Schutzmitteln der Organe des menschlichen und thierischen Körpers diese Beweise einer besonderen Vorsehung erblickt. So ist „das Auge durch die Augenwimper vor dem Einfliegen störender Stoffe, durch die Augenbrauen gegen den von der Stirne rinnenden Schweiss, durch die Augenknochen gegen Verletzung ge-

schützt und durch das Augenlid kann es ganz gedeckt werden". Aber warum ist denn nicht das Auge gegen die verderblichen Folgen eines Faustschlags, eines Steinwurfs oder andere das Auge oder die Sehkraft wenigstens zerstörende Einwirkungen geschützt? Darum, weil das Wesen, welches das Auge bildet, kein allmächtiges und allwissendes Wesen ist, kein Gott. Hätten ein Alles sehendes Auge und eine Alles vermögende Hand das Auge gemacht, so wäre auch das Auge gegen alle möglichen Gefahren geschützt. Aber das Wesen, welches das Auge gebildet, hat bei dessen Bildung nicht an den Steinwurf, nicht an den Faustschlag und unzählige andere zerstörende Wirkungen gedacht, weil die Natur überhaupt nicht denkt, folglich auch nicht die Gefahren voraus weiss, die ein Organ oder Wesen treffen können, wie ein Gott. Jedes Wesen, jedes Organ ist nur gegen bestimmte Gefahren, bestimmte Einwirkungen geschützt, und dieser Schutz ist eins mit der Bestimmtheit dieses Wesens, dieses Organs, eins mit seiner Existenz, so dass es ohne diesen Schutz gar nicht existiren könnte. Was einmal existiren soll, muss auch die Mittel der Existenz haben, was einmal leben soll und leben will, muss auch im Stande sein, sein Leben zu behaupten, zu vertheidigen also gegen feindliche Angriffe. Das Leben ist ein Kampf, ein Krieg; unmittelbar mit dem Leben ist daher zugleich die Waffe als Lebenserhaltungsmittel gegeben. Es ist daher thöricht, wenn man die Waffen, die Schutzmittel für sich besonders hervorhebt und zu Beweisen einer Vorsehung macht. Ist das Leben nothwendig, so ist auch das Lebenserhaltungsmittel nothwendig. Ist der Krieg da, so ist auch die Waffe da, kein Krieg ohne Waffe. Will man sich also über die Schutzmittel eines Organs, eines Thieres verwundern, so muss man sich über das Dasein dieses Organs, dieses Thieres verwundern. Alle diese Schutzmittel sind beschränkter Natur und eins mit der Beschaffenheit eines Organs, eines Wesens; aber eben wegen dieser ihrer Einheit mit der Natur eines Wesens, eines Organs sind sie keine Beweise von einem absichtlich oder willkürlich schaffenden Wesen, und eben wegen dieser ihrer Beschränktheit keine

Beweise eines allmächtigen und allwissenden Gottes, denn ein Gott schützt ein Wesen, ein Organ gegen alle nur immer mögliche Gefahren. Jedes Wesen ist geworden unter Bedingungen, die eben nicht mehr enthielten, als gerade zur Erzeugung dieses Wesens hinreichte, jedes Wesen sucht sich nach Kräften zu behaupten, sucht sich so viel als möglich, so viel, als es seine beschränkte Natur erlaubt, zu erhalten; jedes Wesen hat einen Selbsterhaltungstrieb. Aus diesem Selbsterhaltungstrieb, der aber eins mit der individuellen Natur eines Organs, eines Wesens, aber nicht aus einem allmächtigen und allwissenden Wesen stammen die Waffen, die Schutzmittel der Thiere und Organe.

Endlich muss ich noch eines Einwandes erwähnen, den die Theisten gegen die früheren Atheisten oder Naturalisten vorbrachten, welche die Menschen und Thiere aus der Natur ohne Gott entstehen liessen, übrigens auf eine Art, die freilich keine wissenschaftlich genügende war. Wenn die Natur einst durch ursprüngliche Erzeugung ohne schon vorhandene Thiere und Menschen Thiere und Menschen hervorbrachte, warum geschieht es denn jetzt nicht mehr? Ich erwidere: weil Alles in der Natur seine Zeit hat, weil die Natur nur etwas kann, wenn die dazu nöthigen Bedingungen gegeben sind; wenn also jetzt nicht mehr geschieht, was einst, so müssen damals Bedingungen vorhanden gewesen sein, die jetzt fehlen. Aber es kann einst eine Zeit kommen, wo die Natur dasselbe thut, wo die alten Thiergeschlechter und Menschen vergehen, und neue Menschen, neue Geschlechter erstehen. Die Frage, warum es jetzt nicht mehr geschieht, kommt mir gerade so vor, als wollte man fragen, warum trägt denn der Baum nur Früchte im Herbste, nur Blüthen im Frühling, könnte er denn nicht in Einem fort ohne Unterbrechung blühen und Früchte tragen? oder warum kommt denn dieses Thier nur gerade zu dieser Zeit in die Brunst? könnte es nicht immerfort brünstig und trächtig sein? Nur die Individualität, nur die Einmalheit, so zu sagen, ist das Salz der Erde, das Salz der Natur; nur die Individualität ist das Zeugungs- und Schöpfungsprincip; nur ganz individuelle Bedingungen und

Verhältnisse der Erde, Erdrevolutionen, die und wie sie seitdem nicht mehr stattgefunden, waren es, welche die organischen Wesen, wenigstens die und wie sie seit der letzten grossen geologischen Epoche auf der Erde sind, hervorbrachten. Auch der Mensch oder menschliche Geist bringt nicht immer, zu jeder Zeit originale Werke hervor; nein! es ist immer nur eine Epoche im Leben des Menschen, die glücklichste, die günstigste, es sind Lebensereignisse, Lebensmomente, Lebensbedingungen. die sich später nie mehr wieder finden, die sich nicht wiederholen, wenigstens nicht in ihrer ursprünglichen Frische, nur solche Momente sind es, wo er originale Werke producirt; in den meisten anderen repetirt er sich nur, vervielfältigt er nur auf dem Wege der gemeinen, gewöhnlichen Fortpflanzung seine Original-Schöpfungen.

Mit dieser Anmerkung schliesse ich das Kapitel von der Natur. Ich habe damit den ersten Theil meiner Aufgabe erfüllt. Diese war, zu beweisen, dass der Mensch seinen Ursprung nicht vom Himmel, sondern von der Erde, nicht von Gott, sondern von der Natur ableiten, dass der Mensch sein Leben und Denken mit der Natur beginnen müsse, dass die Natur keine Wirkung eines von ihr unterschiedenen Wesens, sondern, wie die Philosophen sagen, Ursache ihrer selbst, dass sie kein Geschöpf, kein gemachtes oder gar aus Nichts geschaffenes, sondern ein selbständiges, nur aus sich zu begreifendes, nur von sich abzuleitendes Wesen sei, dass die Entstehung der organischen Wesen, die Entstehung der Erde, die Entstehung der Sonne selbst, wenn wir sie entstanden denken, immer nur ein natürlicher Prozess gewesen sei, dass wir, um die Entstehung derselben uns zu veranschaulichen und begreiflich zu machen, nicht vom Menschen, vom Künstler, vom Handwerker, vom Denker, der die Welt aus seinen Gedanken aufbaut, sondern von der Natur ausgehen müssen, wie die alten Völker, welche ihrem richtigen Naturinstinct zufolge in ihrer religiösen und philosophischen Weltentstehungslehre wenigstens einen Naturprozess, den Zeugungsprozess zum Urbild und Schöpfungsprincip der Welt machten, dass, wie die Pflanzen vom Keime, das Thier vom

Thiere, der Mensch vom Menschen, so Alles in der Natur von einem ihm gleichen, stoff- oder wesensverwandten, natürlichen Wesen entsprungen sei, kurz, dass die Natur nicht aus einem Geiste abgeleitet, nicht aus einem Gotte erklärt werden könne, weil alle Eigenschaften Gottes, soweit diese keine offenbar menschlichen sind, selbst nur von der Natur abgezogen und abgeleitet sind.

Aber so einleuchtend es an und für sich ist, dass das sinnliche, körperliche Wesen der Natur nicht von einem geistigen, d. i. abstracten Wesen abgeleitet werden kann, so ist doch Etwas in uns, was uns diese Ableitung glaubhaft macht, ja natürlich, selbst nothwendig erscheinen lässt, Etwas, was sich dagegen sträubt, das natürliche, sinnliche, körperliche Wesen als erstes, uranfängliches, unübersteigliches Wesen zu denken, Etwas, woraus auch der Glaube, die Vorstellung entsprungen, dass die Welt, die Natur ein Product des Geistes, dass sie sogar aus Nichts entstanden sei. Ich habe aber diesen Einwand schon beseitigt und erklärt, indem ich zeigte, dass der Mensch von dem Sinnlichen das Allgemeine abzieht und dieses nun dem Sinnlichen als Grund voraussetzt. Es ist daher das Abstractionsvermögen des Menschen, und die mit demselben verbundene Einbildungskraft (denn nur durch die Einbildungskraft verselbständigt der Mensch die abstracten, allgemeinen Begriffe, denkt sie als Wesen, als Ideen), welche ihn bestimmen, über das Sinnliche hinauszugehen, und die körperliche, sinnliche Welt von einem unsinnlichen, abstracten Wesen abzuleiten. Aber es ist thöricht, diese subjective, menschliche Nothwendigkeit zu einer objectiven zu machen, deswegen, weil der Mensch, wenn er sich einmal vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, d. h. zum Gedachten, Abstracten, Allgemeinen erhoben hat, vom Allgemeinen, Abstracten zum Concreten herabsteigt, dieses aus jenem ableitet, nun auch wirklich, thatsächlich dieses aus jenem entstehen zu lassen. Dass dieses verkehrt ist, erhellt eben daraus, dass man, um das Körperliche, Materielle aus dem Geiste entspringen lassen zu können, zu der hohlen, phantastischen Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts seine Zuflucht nehmen

muss. Wenn ich aber sage: die Welt ist aus Nichts geschaffen, so sage ich damit gar nichts; es ist dieses Nichts eine blosse Ausrede, wodurch ich der Frage: Woher hat denn der Geist die nicht geistigen, die materiellen, körperlichen Stoffe der Welt genommen? ausweiche. Es ist dieses Nichts, ob es gleich einst ein ebenso heiliger Glaubensartikel war wie die Existenz Gottes, weiter nichts als einer von den unzähligen theologischen oder pfäffischen Kniffen und Pfiffen, welche Jahrhunderte lang die Menschheit bethört haben. Diesem Nichts heisst es nur ausweichen, wenn man, wie Jacob Böhm und Hegel, statt: Gott schuf die Welt aus Nichts, sagt: er schuf sie aus sich, aus der geistigen Materie. Damit komme ich vielmehr, wie ich auch schon früher zeigte, um keinen Schritt weiter, denn wie kommt aus der geistigen Materie, wie aus Gott überhaupt die wirkliche Materie? Mag man daher noch so viele theologische und speculative Kniffe und Pfiffe ersinnen, um die Welt von einem Gotte ableiten zu können, es bleibt dabei: das, was die Welt zur Welt, das Sinnliche zum Sinnlichen, die Materie zur Materie macht, ist Etwas, was theologisch und philosophisch nicht weiter deducirt und vermittelt werden kann, etwas Unableitbares, schlechthin Seiendes, nur durch sich selbst zu Fassendes, nur von und durch sich selbst Verständliches. Ich habe hiermit den ersten Theil meiner Aufgabe vollendet.

Ich gehe nun zu dem zweiten und letzten Theil meiner Aufgabe, welche ist, zu beweisen, dass der von der Natur unterschiedene Gott nichts Anderes ist, als das eigene Wesen des Menschen, gleichwie ich im ersten Theil zu zeigen hatte, dass der vom Menschen unterschiedene Gott nichts Anderes, als die Natur oder das Wesen der Natur. Oder, im ersten Theil hatte ich zu beweisen, dass das Wesen der Naturreligion die Natur, dass sich in der Natur und Naturreligion nichts Anderes offenbart und darstellt, als die Natur; jetzt habe ich zu beweisen, dass sich in der Geistesreligion nichts Anderes ausspricht und offenbart, als das Wesen des menschlichen Geistes. Ich habe schon in den ersten Stunden erklärt, dass ich in diesen Vorlesungen von den untergeordneten

Unterschieden der Religion absehe, dass ich die Religion nur auf zwei grosse Unterschiede oder Gegensätze reducire, auf Naturreligion und Menschen- oder Geistesreligion, auf Heidenthum und Christenthum. Ich komme daher jetzt vom Wesen der Naturreligion oder des Heidenthums zum Wesen des Christenthums. Ehe ich aber an dieses selbst komme, müssen die Uebergangsstufen, die Gründe, welche den Menschen von der Natur abziehen, den Menschen auf sich zurückführen, den Menschen bestimmen sein Heil nicht ausser sich, sondern in sich zu suchen, wenigstens in Kurzem angegeben, dabei aber Momente entwickelt werden, welche ebenso die Geistes- wie Naturreligion, also überhaupt die Religion angehen, und von der grössten Wichtigkeit sind, um das Wesen der Religion zu begreifen, aber dem successiven Gang gemäss, dem der Mensch im Sprechen und Denken unterworfen ist, erst jetzt wenigstens vollständig zur Sprache kommen können. Den Uebergang von der Naturreligion zum eigentlichen Theismus oder Monotheismus behandeln im „Wesen der Religion“ die Paragraphen 26—41.

Die Natur ist der erste Gegenstand der Religion, aber die Natur ist da, wo sie religiös verehrt wird, dem Menschen nicht Gegenstand als Natur, wie sie es uns ist, sondern als ein menschenähnliches oder vielmehr menschliches Wesen. Der Mensch betet die Sonne auf dem Standpunkt der Naturreligion an, weil er sieht, wie Alles von ihr abhängt, wie kein Gewächs, kein Thier, kein Mensch ohne sie bestehen kann; aber er würde sie doch gleichwohl nicht religiös verehren, nicht anbeten, wenn er nicht die Sonne sich vorstellte als ein Wesen, das sich von freien Stücken, wie der Mensch, am Himmel bewegt, wenn er nicht die Wirkungen der Sonne sich vorstellte als freiwillige Gaben, die aus reiner Güte sie der Erde spendet. Würde der Mensch die Natur ansehen als das, was sie ist, mit den Augen, womit wir sie ansehen, so würde aller Beweggruud zu religiöser Verehrung hinwegfallen. Das Gefühl, das den Menschen zur Verehrung eines Gegenstandes treibt, setzt ja voraus, das der Gegenstand für diese Verehrung nicht unempfindlich, dass er also Gefühl, dass er

ein Herz und zwar ein menschliches, für die menschlichen Angelegenheiten empfindliches Herz hat. So flehten die Griechen im Perserkrieg mit Opfern die Winde an, aber nur, weil sie dieselben für ihre Mitkämpfer, ihre Bundesgenossen gegen die Perser ansahen. Die Athener verehrten besonders den Boreas, den Nordwind und baten ihn um seinen Beistand, aber sie betrachteten ihn auch, wie Herodot erzählt, als ein ihnen befreundetes, ja verwandtes Wesen, denn er hatte die Tochter ihres Königs Erechtheus zur Frau. Was ist denn nun aber das, was einen Naturgegenstand in ein menschliches Wesen umschafft? Die Phantasie, die Einbildungskraft. Sie ist es, die ein Wesen uns anders darstellt, als es in Wirklichkeit ist; sie ist es, welche die Natur dem Menschen in jenem, den Verstand be- oder verzaubernden, das Auge blendenden Lichte erscheinen lässt, für welches die menschliche Sprache den Ausdruck: Göttlichkeit, Gottheit, Gott erfunden hat: sie also ist es, welche die Götter der Menschen erschafft. Ich habe schon gesagt, dass das Wort Gott, Gottheit ursprünglich nur ein Allgemeinname, aber kein Eigenname ist, dass das Wort Gott ursprünglich kein Subject, sondern nur ein Prädicat, d. h. kein Wesen, sondern eine Eigenschaft ausdrückt, die auf jeden Gegenstand passt oder angewendet wird, welcher dem Menschen im Lichte der Phantasie als ein göttliches Wesen erscheint, welcher auf den Menschen, so zu sagen, einen göttlichen Eindruck macht. Jeder Gegenstand kann daher ein Gott oder, was eins ist, ein Gegenstand religiöser Verehrung werden. Ich sage, es ist eins: ein Gott oder ein Gegenstand der religiösen Verehrung; denn es giebt kein anderes Merkmal der Gottheit, als die religiöse Verehrung: ein Gott ist, was religiös verehrt wird. Aber religiös verehrt wird eben nur ein Gegenstand, wenn und wiefern er ein Wesen, ein Gegenstand der Phantasie oder Einbildungskraft ist.

Zwanzigste Vorlesung.

Jeder Gegenstand kann nicht nur, sondern wird auch wirklich vom Menschen als Gott, oder was eins ist, religiös verehrt. Dieser Standpunkt ist der sogenannte Fetischismus, wo der Mensch ohne alle Kritik und Unterscheidung alle möglichen Gegenstände und Dinge, seien sie nun künstliche oder natürliche, Producte der Natur oder des Menschen, zu seinen Göttern macht. So wählen sich z. B. die Neger in Sierra-Leone Hörner, Krebsscheeren, Nägel, Kieselsteine, Schneckenhäuser, Vogelköpfe, Wurzeln zu ihren Göttern, tragen sie in einem Beutel am Halse mit Glasperlen und anderen Zierrathen geschmückt. (Bastholm a. a. O.) „Die Otahaiter beteten die Flaggen und Wimpel der europäischen Schiffe an, die Madagassen hielten mathematische Instrumente für Götter, die Ostjaken bezeugten einer Nürnberger Uhr, welche die Gestalt eines Bären hatte, religiöse Verehrung." (Meiners a. a. O.) Was ist aber der Grund, dass Menschen Schneckenhäuser, Krebsscheeren, Flaggen und Wimpel zu ihren Göttern machen? Die Phantasie, die Einbildungskraft, die um so mächtiger, je grösser die Unwissenheit des Menschen ist. Die Wilden wissen nicht, was eine Uhr, eine Flagge, ein mathematisches Instrument ist; sie bilden sich daher ein, sie seien etwas Anderes, als sie in Wirklichkeit sind; sie machen daraus ein phantastisches Wesen, einen Fetisch, einen Gott. Die theoretische Ursache oder Quelle der Religion und ihres Gegenstandes, Gottes ist daher die Phantasie, die Einbildungskraft.

Die Christen bezeichnen das theoretische Religionsvermögen mit dem Worte: Glauben. Religiös und gläubig ist ihnen eins, ebenso Unglaube und Gottesleugnung oder Irreligion. Wenn wir aber näher untersuchen, was dieses Wort bedeutet, so ist es nichts Anderes, als die Einbildungskraft. Der Glaube, sagt Luther, die grösste Autorität in dieser Materie, der grösste Glaubensheld der Deutschen, der deutsche Apostel Paulus, wie man ihn genannt hat, „der Glaube“, sagt er z. B. in seiner Auslegung des Ersten Buchs Moses, „ist in der Wahrheit allmächtig .... dem Gläubigen alle Dinge möglich sein. Denn der Glaube machet aus dem, das nichts ist, dass es sei, und aus den Dingen, so unmöglich sind, machet er alles möglich.“ Aber diese Allmacht des Glaubens ist nur die Allmacht der Phantasie, der Einbildungskraft. Die Symbole des christlichen Glaubens sind, wenigstens nach lutherischem Glauben, die Taufe und das Abendmahl. Der Stoff, die Materie der Taufe ist das Wasser, die Materie des Abendmahls Wein und Brot, aber dem Glauben ist das natürliche Wasser der Taufe ein geistliches Wasser, wie Luther sagt, ist das Brot das Fleisch, der Wein das Blut des Herrn, d. h. die Einbildungskraft ist es, die Wein in Blut, Brot in Fleisch verwandelt. Der Glaube glaubt an Wunder, ja Glaube und Wunderglaube ist eins; der Glaube bindet sich nicht an die Gesetze der Natur; der Glaube ist frei, unumschränkt; er glaubt alles Mögliche. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich sein?“ Aber diese an keine Gesetze der Natur gebundene Kraft des Glaubens oder Gottes ist eben die Kraft der Einbildung, der nichts unmöglich ist. Der Glaube sieht auf das Unsichtbare; „der Glaube ist nicht derer Dinge, die man siehet“, heisst es in der Bibel, „sondern derer, die man nicht siehet.“ Aber auch die Einbildungskraft ist nicht derer Dinge, die man siehet, sondern derer, die man nicht siehet. Die Einbildungskraft hat es nur mit Dingen und Wesen zu thun, die nicht mehr oder noch nicht, oder wenigstens nicht gegenwärtig sind. „Der Glaube“, sagt Luther in der angeführten Auslegung, „hänget sich stracks an das Ding, das noch lauter Nichts ist, und wartet darauf, bis dass

daraus Alles werde.“ „Der Glaube hat es eigentlich nur“, sagt er an einer anderen, schon in meinem Luther angeführten Stelle, „mit der Zukunft zu thun, nicht mit dem Gegenwärtigen.“ Darum verzagt der Gläubige nicht, wenn es ihm gegenwärtig schlecht geht; er hofft auf eine bessere Zukunft. Aber der hauptsächliche Gegenstand der Einbildungskraft ist eben die Zukunft. Die Vergangenheit, obwohl auch ein Gegenstand der Phantasie, beschäftigt uns, interessirt uns nicht so sehr, wie die Zukunft; denn sie liegt hinter uns; sie ist unabänderlich; sie ist vorbei. Was sollen wir also uns viel um sie kümmern? Aber anders ist es mit der Zukunft, die uns ja erst bevorsteht. Und allerdings hat Luther in dieser Hinsicht vollkommen recht, wenn er den Unglauben an der Zukunft tadelt, wenn er es tadelt, dass der Mensch verzweifelt, wenn er in dem gegenwärtigen Augenblick keinen Ausweg sieht; denn der heutige Tag ist nicht der jüngste Tag; die Gegenwart nicht das Ende der Geschichte. Es kann Alles noch ganz anders werden, als es jetzt ist, so traurig auch der Blick in die Gegenwart. Namentlich gilt dies in socialen und politischen Dingen, in Dingen, die die Menschheit im Ganzen betreffen; denn den Einzelnen befallen allerdings Unglücksfälle, wo die Hoffnung auf Besserung oder nur Aenderung verschwindet, wo „Verzweiflung Pflicht ist“.

Gott, sagen die Christen, ist kein Gegenstand der Sinnlichkeit; er kann nicht gesehen, nicht gefühlt werden; aber er ist auch, sagen wenigstens die strenggläubigen Christen, kein Gegenstand der Vernunft; denn sie stützt sich nur auf die Sinne; Gott kann nicht bewiesen, er kann nur geglaubt werden, oder Gott existirt nicht in den Sinnen, nicht in der Vernunft; er existirt nur im Glauben, d. h. er existirt nur in der Einbildung. Luther sagt in seiner Kirchenpostille: „Ich habe oft gesagt, dass sich Gott eben also gegen den Menschen erzeiget, wie derselbige gesinnt ist, und wie du denkest und glaubest, so hast du ihn. Wer ihn gnädig oder zornig, süsse oder sauer mahlet in seinem Herzen, der hat ihn also. Denkest du, er zürne mit dir und wolle dein nicht, so widerfähret dir also. Kannst du aber sagen: Ich

weiss, dass er will mein gnädiger Vater sein u. s. w., so hast du es auch also." „Wie wir ihn fühlen", sagt er in seinen Predigten über das erste Buch Mose, „so ist er uns. Denkest du, er sey zornig und ungnädig, so ist er ungnädig." „Wenn du ihn", sagt er in seiner Auslegung der andern Epistel St. Petri, „für einen Gott hältest, so thut er auch bei dir für einen Gott." Das heisst: Gott ist so, wie ich ihn glaube, wie ich ihn mir einbilde; oder: die Beschaffenheit Gottes hängt von der Beschaffenheit meiner Einbildungskraft ab. Was aber von der Eigenschaft, gilt auch von dem Dasein Gottes. Glaube ich, dass ein Gott ist, so ist ein Gott, nämlich für mich; und ebenso: glaube ich nicht, dass er ist, so ist auch keiner, für mich. Kurz, ein Gott ist ein eingebildetes Wesen, ein Wesen der Phantasie; und weil die Phantasie die wesentliche Form oder das Organ der Poesie ist, so kann man auch sagen: die Religion ist Poesie, ein Gott ist ein poetisches Wesen.

Wenn man die Religion als Poesie auffasst und bezeichnet, so liegt die Folgerung nahe, dass, wer die Religion aufhebt, d. h. in ihre Grundbestandtheile auflöst, auch die Poesie, die Kunst überhaupt aufhebt. In der That hat man diese Folgerung aus meinen Aufklärungen über das Wesen der Religion gezogen, und daher die Hände über den Kopf zusammengeschlagen vor Entsetzen über die grässliche Verödung, die in das Menschenleben durch diese Lehre gebracht würde, da sie allen poetischen Schwung der Menschheit raube, mit der Religion auch die Poesie zerstöre. Aber ich wäre der Tollheit, dem Wahnsinn verfallen, wenn ich die Religion in dem Sinne aufheben wollte, wie meine Gegner mir Schuld geben. Ich hebe nicht die Religion auf, nicht die subjectiven, d. i. menschlichen Elemente und Gründe der Religion, nicht Gefühl und Phantasie, nicht den Drang, sein eigenes Inneres zu vergegenständlichen und zu personificiren, was ja schon in der Natur der Sprache und des Affects liegt, nicht das Bedürfniss, die Natur, aber auf eine ihrem Wesen, wie es uns vermittelst der Naturwissenschaft bekannt geworden ist, entsprechende Weise zu vermenschlichen, zu

einem Gegenstand religions-philosophisch poetischer Anschauung zu machen. Ich hebe nur den Gegenstand der Religion, oder vielmehr der bisherigen Religion auf; ich will nur, dass der Mensch nicht mehr sein Herz an Dinge hänge, die nicht mehr seinem Wesen und Bedürfniss entsprechen, die er folglich nur im Widerspruch mit sich glauben und verehren kann. Es giebt allerdings viele Menschen, bei denen sich die Poesie, die Phantasie nur an Gegenstände der überlieferten Religion anknüpft, denen man daher mit diesen Gegenständen auch alle Phantasie nimmt. Aber Viele sind doch nicht Alle, und was für Viele nothwendig, ist deswegen noch nicht an sich nothwendig, und was jetzt nothwendig, ist deswegen noch nicht immer nothwendig. Liefert uns denn aber nicht das menschliche Leben, nicht die Geschichte, nicht die Natur Stoff genug zur Poesie? Hat die Malerei keinen Stoff mehr, wenn sie nicht mehr die Gegenstände der christlichen Religion zu ihren Stoffen nimmt? Ich hebe so wenig die Kunst, die Poesie, die Phantasie auf, dass ich vielmehr die Religion nur insofern aufhebe, als sie nicht Poesie, als sie gemeine Prosa ist. Damit kommen wir sogleich auf eine wesentliche Beschränkung des Satzes: die Religion ist Poesie. Ja sie ist es; aber mit dem Unterschiede von der Poesie, von der Kunst überhaupt, dass die Kunst ihre Geschöpfe für nichts Anderes ausgiebt, als sie sind, für Geschöpfe der Kunst; die Religion aber ihre eingebildeten Wesen für wirkliche Wesen ausgiebt. Die Kunst muthet mir nicht zu, dass ich diese Landschaft für eine wirkliche Gegend, dieses Bild des Menschen für den wirklichen Menschen selbst halten soll, aber die Religion muthet mir zu, dass ich dieses Bild für ein wirkliches Wesen halten soll. Der blosse Kunstsinn erblickt in den Götterstatuen der Alten nur Kunstwerke; aber der religiöse Sinn der Heiden erblickte in diesen Kunstwerken, in diesen Statuen Götter, wirkliche, lebendige Wesen, denen sie Alles thaten, was sie nur immer einem verehrten und geliebten wirklichen Wesen thaten. Sie banden die Götterbildnisse an, damit sie ihnen nicht davonliefen, sie kleideten und schmückten sie, bewirtheten sie mit kostbaren Speisen und Getränken, legten

sie auf weiche Speisesophas hin — wenigstens geschah dies bei den Römern mit den männlichen Göttern, denn die Göttinnen durften so wenig als vor Zeiten die Römerinnen bei Tische liegen —, badeten und salbten sie, versahen sie mit allen Bedürfnissen der menschlichen Toilette und Eitelkeit, mit Spiegeln, Handtüchern, Striegeln, Kammerdienern und Kammerjungfern, machten ihnen des Morgens ihre Aufwartung, wie den vornehmen Herren, ergötzten sie mit Schauspielen und anderen Lustbarkeiten. Seneca erzählt sogar bei Augustin von einem alten abgelebten Komödianten, der täglich im Capitolium sein Possenspiel trieb, gleich als könnte er noch den Göttern ein Vergnügen bereiten, nachdem ihn längst die Menschen satt hatten. Eben deswegen, weil die Götterbilder oder Statuen Götter hiessen und waren, hiess auch der Bildhauer oder überhaupt Bildmacher Theopoios, d. h. Gottmacher, die Bildhauerkunst Gottmacherkunst.[17]

Dasselbe, was wir hier bei den gebildetsten Völkern des Alterthums sehen, finden wir noch jetzt bei den rohen Völkern, nur dass ihre Götter und Götzen keine Meisterstücke der menschlichen Kunstgeschicklichkeit sind, wie die der Griechen und Römer. So haben die Ostjaken* z. B. zu ihren Götzen Puppen von Holz mit einem Menschengesichte. „Und diese ihre Götzen versehen sie mit Schnupftabak und legen etwas Bast bei, in der Meinung, dass der Götze, wenn er geschnupft hat, die Nase damit auf Ostjakisch verstopfen soll. Ereignet es sich, dass durchreisende Russen in der Nacht, wenn Alles schläft, den Tabak entwenden, so wundern sich die Ostjaken am Morgen, wie der Götze so viel hat schnupfen können.“ (Bastholm a. a. O.) Aber nicht nur die Heiden, auch die Christen waren und sind noch zum Theil Bilderverehrer, auch sie hielten und halten noch zum Theil die religiösen Bilder für wirkliche Wesen, für die Gegenstände selbst, die diese Bilder vorstellen. Die gelehrten Christen unterschieden wohl das Bild von dem Gegenstande, sagten, dass sie nur den Gegenstand vermittelst des Bildes, nicht das

* Die meisten sind jetzt jedoch Christen.

Bild selbst verehrten und anbeteten; aber das Volk liess diesen subtilen Unterschied fallen. In der griechischen Kirche kämpften bekanntlich die Christen sogar zwei Jahrhunderte lang miteinander für und wider die Bilderverehrung, bis endlich der Bilderdienst siegte. Unter den Christen zeichnen sich besonders unsere lieben östlichen Nachbarn, die Russen, als Bilderverehrer aus. „Jeder Russe hat . . . . . gewöhnlich einen Abdruck des h. Nikolas oder eines anderen Heiligen in Kupfer in seiner Tasche. Ueberall trägt er ihn bei sich. Zuweilen sieht man einen Soldaten oder Bauern seinen kupfernen Gott aus der Tasche ziehen, darauf spucken, ihn mit der Hand reiben und reinigen, ihn vor sich hinsetzen, sich vor ihm unter tausend Bekreuzungen niederwerfen, Seufzer ausstossen und vierzigmal ausrufen: *Gospodi Pomiloï*, d. i. Gott erbarm dich meiner. Dann steckt er seinen Gott wieder in die Tasche und geht weiter.“ Jeder Russe hat ferner in seinem Hause mehrere Heiligenbilder, vor denen er Licht anzündet. Wenn ein Mann bei seiner Frau schlafen will, so bedeckt er die Heiligenbilder vorher mit einem Tuche. Die russischen Freudenmädchen sind gleichfalls sehr ehrerbietig gegen die Heiligen. Wenn sie Besuche haben und sich ihren Freuden überlassen wollen, so verhüllen sie vor allen Dingen ihre Bilder und löschen die vor denselben brennenden Kerzen aus.“ (Stäudlin, Magazin für Religionsgeschichte.) Wir sehen, nebenbei bemerkt, an diesem Beispiel, wie leicht sich der Mensch in der Religion, mit deren Aufhebung man gewöhnlich die Moral, als hätte diese keinen selbständigen Grund, aufgehoben wähnt, mit der Moral abfindet. Er braucht nur das Bild seines Gottes zu verhängen; aber er braucht nur, wenn er es nicht so plump machen will, wie ein russisches Freudenmädchen oder ein russischer Bauer, über die göttliche Strafgerechtigkeit den Mantel der christlichen Liebe, der göttlichen Barmherzigkeit zu hängen, um ungehindert zu thun, was ihm zu thun beliebt.

Ich habe die angeführten Beispiele vom Bilderdienst nur dazu angeführt, um daran den Unterschied von Kunst und Religion zu zeigen. Beide sind darin eins, dass sie Bilder

schaffen; — der Dichter schafft Bilder in Worten, der Maler in Farben, der Bildhauer in Holz, Stein, Metall — aber der Künstler, wenn sich keine Religion einmischt, verlangt von seinen Bildern nichts weiter, als dass sie richtig und schön sind; er giebt uns einen Schein der Wirklichkeit; aber er giebt diesen Schein der Wirklichkeit nicht für die Wirklichkeit aus. Die Religion dagegen betrügt den Menschen oder vielmehr der Mensch betrügt sich selbst in der Religion; denn sie giebt den Schein der Wirklichkeit für Wirklichkeit aus: sie macht aus dem Bilde ein lebendiges Wesen, ein Wesen, das aber nur in der Einbildung lebendig ist; — in Wahrheit ist ja das Bild nur Bild —, ein Wesen, das eben deswegen ein göttliches Wesen ist und heisst. Denn das Wesen eines Gottes ist, dass er ein eingebildetes, unwirkliches, phantastisches Wesen ist, das aber gleichwohl ein reales, ein wirkliches Wesen sein soll. Die Religion verlangt daher nicht von ihren Bildern, wie die Kunst, dass sie richtig, dem darzustellenden Gegenstand entsprechend und schön sind — im Gegentheil die eigentlich religiösen Bilder sind die hässlichsten, unförmlichsten. So lange die Kunst der Religion dient, nicht sich selbst angehört, bringt sie immer Werke hervor, die auf den Namen von Kunstwerken noch gar keinen Anspruch machen können, wie die Geschichte der griechischen und christlichen Kunst beweist. Die Religion verlangt vielmehr von ihren Bildern, dass sie dem Menschen nützlich seien, dass sie ihm in der Noth helfen; sie giebt daher — denn nur lebendige Wesen können ja helfen — ihren Bildern Leben und zwar menschliches Leben nicht nur dem Schein, der Gestalt nach, wie der Künstler, sondern der That nach, d. h. menschliches Gefühl, menschliche Bedürfnisse und Leidenschaften, bringt ihnen daher selbst Speise und Getränke dar. So unsinnig es übrigens ist, wenn der Ostjake von dem Götzen, der Alles, was er hat und ist, der Gutmüthigkeit und Einbildungskraft, der Beschränktheit und Unwissenheit des Ostjaken verdankt, wenn überhaupt der Mensch von Bildern und Statuen Hilfe erwartet; so liegt doch diesem Unsinn wieder der Sinn zu Grunde, dass eigentlich nur der Mensch dem Menschen helfen

kann, dass ein Gott, der dem Menschen helfen soll, menschliche Gefühle und folglich menschliche Bedürfnisse haben muss, denn sonst hat er ja selbst auch kein Gefühl für menschliche Noth. Wer nie empfunden, was der Hunger, wird auch einem Hungernden nicht aus der Noth helfen. Was aber die Macht zu helfen hat, das hat auch die Macht zu schaden. Die Religion betrachtet also im Unterschiede von der Kunst die Bilder, die sie schafft, als Gegenstände des Abhängigkeitsgefühles, als Wesen, welche die Macht zu nützen und zu schaden haben, als Wesen, welchen der Mensch daher seine Huldigungen, Opfer darbringt, vor denen er niederknieet, die er anbetet, um sie sich geneigt zu machen.

Ich habe aber die Beispiele aus dem Bilderdienst nicht angeführt, um an ihnen den Unterschied zwischen der Kunst und Religion etwa nur in Beziehung auf die sogenannten götzendienerischen Religionen zu zeigen; ich habe sie angeführt, weil sich in ihnen das Wesen der Religion überhaupt, so auch das Wesen der christlichen Religion auf eine sinnfällige Weise darstellt. Der Mensch muss überall von dem Sinnlichen, als dem Einfachsten und Unleugbarsten und Deutlichsten aus-, und erst von da zu den complicirteren, abstracten, dem Auge entzogenen Gegenständen übergehen. Der Unterschied zwischen der christlichen und heidnischen Religion ist nur, dass die Bilder der christlichen Religion, wenigstens da, wo sie ihren Unterschied vom Heidenthum festhält, wo sie nicht selbst heidnisch wird oder ist, keine steinerne, metallene, hölzerne oder farbige, sondern geistige Bilder sind. Die christliche Religion stützt sich nicht auf die Sinne, sondern, wie ich gelegentlich schon in einer der ersten Vorlesungen sagte, auf das Wort, — das Wort Gottes, wie die alten, gläubigen Christen die Bibel nannten, welche sie als eine besondere Offenbarung Gottes der Natur entgegensetzten — nicht auf die Macht der Sinnlichkeit, wie die Heiden, welche der Macht der sinnlichen Liebe und Zeugungskraft das Dasein, die Schöpfung der Welt zuschrieben, sondern auf die Macht des Wortes; Gott sprach: „es werde Licht, und es ward Licht“, es werde die Welt, und es ward die „Welt.

„Gottes Wort“, sagt Luther, „ist also eine köstliche theure Gabe, welche Gott hoch hält und achtet, dass er auch Himmel und Erden, Sonne, Mond und Sterne gegen diese Worte für nichts hält, denn durch das Wort sind alle Creaturen erschaffen.“ „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“ Oder, da das Wort (subjectiv für den Menschen) durch das Gehör vermittelt ist, so kann man sagen, wie ich schon früher im Vorbeigehen bemerkte, dass sich die christliche Religion auch auf den Sinn stützt; aber nur auf das Ohr. „Nimm das Wort weg“, sagt in seiner christlichen Religionslehre Calvin, „und es bleibt kein Glaube übrig.“ „Obgleich der Mensch“, sagt derselbe, „seine Augen ernstlich auf die Betrachtung der Werke Gottes (d. i. der Natur) wenden soll, so muss er doch vor Allem oder insbesondere die Ohren auf das Wort richten, denn das in der herrlichen Form der Welt eingedrückte Bild Gottes ist nicht wirksam genug.“ Eben deswegen eifert Calvin auch gegen jedes körperliche Bild von Gott, weil seine Majestät nicht von dem Auge gefasst werden könne, und verwirft den von der zweiten Nicenischen Synode ausgesprochenen Satz, dass „Gott nicht durch das Anhören des Wortes allein, sondern auch durch den Anblick der Bilder erkannt werde.“ Cornelius Agrippa von Nettesheim sagt in seiner Schrift von der Ungewissheit und Eitelkeit der Wissenschaften: „Wir (nämlich Christen) dürfen nicht lernen aus dem verbotenen Buch der Bilder, sondern aus dem Buch Gottes, welches ist das Buch der h. Schrift. Wer also Gott kennen lernen will, der suche ihn nicht in den Bildern der Maler und Bildhauer, sondern forsche, wie Johannes sagt, in der Schrift, denn sie zeuget von ihm. Die aber nicht lesen können, sollen das Wort der Schrift hören, denn ihr Glaube kommt, wie Paulus sagt, aus dem Gehör. Und Christus sagt bei Johannes: meine Schafe hören meine Stimme.“ „Das Wort Gottes“, sagt Luther in seiner Auslegung des 18. Psalms, „ist ein solches Wort, das, wenn man nicht alle Sinne zuschliesst und es allein mit dem Gehör vernimmt und ihm Glauben beimisst, so kann man es nicht fassen.“

Die Sinne ausser dem Ohr lässt daher die christliche Religion weg, nimmt sie nicht in den Gegenstand ihrer Verehrung auf. Der heidnische Gott dagegen ist auch ein Gegenstand der anderen, selbst der niederen Sinne; der heidnische Gott, der in Bildern von Holz, Stein, Farbe sein Dasein hat, dem Menschen sich offenbart und darstellt, der kann selbst mit Händen gegriffen, aber eben deswegen auch zertrümmert und zerschlagen werden — die Heiden selbst zertrümmerten oft ihre Götter und warfen sie in den Koth aus Wuth, wenn sie sich von ihnen getäuscht wähnten, wenn sie keine Hilfe erhielten. Kurzum: der heidnische Gott ist als ein körperliches Ding allen möglichen Unbillen der Natur und Menschenwelt ausgesetzt. Die Kirchenväter verlachten die Heiden, dass sie Wesen oder Dinge als Götter verehrten, vor denen doch selbst die Schwalben und andere Vögel so wenig Respect hätten, dass sie sie mit ihrem Koth besudelten. Der christliche Gott dagegen ist kein so zerbrechliches und zerstörbares, kein so auf einen Ort beschränktes, in einen Tempel eingeschlossenes oder einschliessbares Wesen, wie der steinerne oder hölzerne Gott der Heiden; denn er ist ein blosses Wort- und Gedankenwesen. Das Wort kann ich aber nicht zerschlagen, nicht in Tempel einschliessen, nicht mit den Augen sehen, mit den Händen greifen; das Wort ist ein unkörperliches, ein geistiges Wesen. Das Wort ist etwas Allgemeines; das Wort Baum bedeutet und umfasst alle Bäume, Birken, Buchen, Tannen, Eichen ohne Unterschied, ohne Einschränkung; aber das körperliche, sinnliche Ding, das der Heide verehrt, dieser Baum da, diese steinerne Statue, ist ein einzelnes Ding, ist etwas Beschränktes und ist nur an diesem Orte, aber nicht an anderen Orten. Der christliche Gott ist daher ein allgemeines, allgegenwärtiges, uneingeschränktes, unendliches Wesen; aber alle diese Eigenschaften kommen auch dem Worte zu. Kurz, das Wesen des christlichen, geistigen Gottes als des Wesens, das nicht mit den Sinnen ergriffen wird, das nicht in der Natur oder Kunst, sondern in der heiligen Schrift sein eigentliches Wesen offenbart, stellt uns nichts dar, als das Wesen des Wortes. Oder anders ausgedrückt: die Unter-

schiede des christlichen Gottes vom heidnischen reduciren sich nur auf den Unterschied des Wortes von den sinnlichen Materialien, woraus der heidnische Gott besteht. Aus dem christlichen und jüdischen Gott folgt daher, streng genommen, keine Kunst — denn alle Kunst ist sinnlich — höchstens nur die Poesie, als die im Worte nur sich ausspricht, aber nicht Malerei und Bildhauerkunst. Unser Gesetzgeber, sagt der gelehrte Jude Josephus, verbot uns Bilder zu machen, weil er die Kunst Bilder zu machen für Etwas hielt, das weder Gott, noch Menschen Nutzen bringt. Wo aber der Gott des Menschen nicht sinnlich, bildlich dargestellt werden darf und kann, wo die Sinnlichkeit von dem Verehrungswürdigen. dem Göttlichen, dem Höchsten ausgeschlossen ist, da kann auch die Kunst nicht das Höchste erreichen, da kann sie überhaupt nicht gedeihen, wenigstens nur im Widerspruch mit dem religiösen Princip. Aber gleichwohl ist auch der christliche Gott ein Product der Einbildungskraft, ein Bild, wie der heidnische, nur ein geistiges, unfassliches Bild, ein Bild, wie es das Wort ist. Das Wort, der Name ist ein Product der — natürlich mit Verstand und nach dem Eindruck der Sinne wirkenden — Einbildungskraft, das Bild eines Gegenstandes. In der Sprache ahmt der Mensch die Natur nach; der Laut, der Ton, das Geräusch, das ein Gegenstand macht, ist daher das Erste, was der Mensch von der Natur aufgreift, was er zum Kennzeichen oder Merkmal macht, wodurch er sich einen Gegenstand vorstellt, womit er ihn benennt. Doch das gehört nicht hierher. Im Christenthume handelt es so sich nicht um das Wort, wie es ein Ausdruck, ein Bild des Aeusseren, sondern des Inneren ist.

Da nun also der christliche Gott sich nicht in Bildern von Stein oder Holz, auch nicht unmittelbar in der Natur, sondern nur im Worte offenbart und ausspricht, folglich nichts Körperliches, Sinnliches, sondern Geistiges ist, das Wort aber auch ein Bild ist; so folgt, dass auch der christliche, selbst der rationalistische Gott ein Bild der Einbildungskraft, folglich, wenn Bilderdienst Götzendienst, auch der geistige Gottesdienst der Christen Götzendienst ist. Das Christenthum

warf dem Heidenthum Götzendienst vor; der Protestantismus warf dem Katholicismus, dem alten Christenthum, Götzendienst vor, und der Rationalismus wirft jetzt dem Protestantismus, wenigstens dem alten orthodoxen, Götzendienst vor, weil er einen Menschen als Gott, ein Bild Gottes also — denn der Mensch ist ja ein solches — statt des eigentlichen Originals, statt des eigentlichen Wesens verehrt habe. Ich aber gehe noch weiter und sage: auch der Rationalismus, ja jede Religion, jede Religionsweise, die einen Gott, d. h. ein nicht wirkliches, ein von der wirklichen Natur, dem wirklichen Menschenwesen abgezogenes und unterschiedenes Wesen an die Spitze stellt, zum Gegenstand ihrer Verehrung macht, ist Bilderdienst und folglich Götzendienst, wenn überhaupt, wie gesagt, Bilderdienst Götzendienst ist. Denn nicht Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, wie es in der Bibel heisst, sondern der Mensch schuf, wie ich im Wesen des Christenthums zeigte, Gott nach seinem Bilde. Und auch der Rationalist, der sogenannte Denk- oder Vernunftgläubige, schafft den Gott, den er verehrt, nach seinem Bilde; das lebendige Urbild, das Original des rationalistischen Gottes ist der rationalistische Mensch. Jeder Gott ist ein Wesen der Einbildung, ein Bild, und zwar ein Bild des Menschen, aber ein Bild, das der Mensch ausser sich setzt und als ein selbständiges Wesen vorstellt. [18] So wenig nämlich der Mensch sich Götter erdichtet, um zu dichten, so wenig seine Dichtung, seine religiöse Poesie oder Phantasie eine uninteressirte, uneigennützige ist, so wenig ist sie eine maasslose und unbeschränkte, sondern ihr Gesetz, ihr Maass ist der Mensch. Die Einbildungskraft richtet sich ja nach der wesentlichen Beschaffenheit eines Menschen; der düstere, furchtsame, schreckhafte Mensch bildet sich schreckliche Wesen in seiner Einbildungskraft, schreckliche Götter; der lebensfrohe, heitere Mensch dagegen auch heitere, freundliche Götter. So verschieden die Menschen, so verschieden sind auch die Geschöpfe ihrer Einbildungskraft, ihre Götter; freilich kann man hinterdrein auch umgekehrt sagen, so verschieden die Götter, so verschieden die Menschen.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Ehe ich in dem Thema der gestrigen Vorlesung fortfahre, muss ich einem möglichen Missverständniss vorbeugen, welches ich nur deswegen gestern nicht berührte, um mich nicht im Lauf meiner Entwicklung zu unterbrechen. Ich habe gesagt, dass ebenso wie die Götter, die Gegenstände des heidnischen Glaubens, so auch die Gegenstände des christlichen Glaubens Erzeugnisse der Einbildungskraft seien. Hieraus kann man nun folgern und hat man in der That gefolgert, dass die biblische Geschichte sowohl des Alten und Neuen Testamentes pure Fabel, pure Erdichtung sei. Aber keineswegs ist diese Folgerung gerechtfertigt, denn ich behaupte nur, dass die Gegenstände der Religion so, wie sie ihr Gegenstand sind, Wesen der Einbildungskraft, nicht aber, dass diese Gegenstände an und für sich selbst Einbildungen sind. So wenig aus der Behauptung, dass die Sonne, wie sie die heidnische Religion vorstellt, nämlich als ein persönliches, göttliches Wesen, dass also der Sonnengott ein eingebildetes Wesen ist, folgt, dass die Sonne selbst auch ein eingebildetes Wesen ist, so wenig ist aus der Behauptung, dass der Moses, wie ihn die jüdische Religionsgeschichte, der Jesus, wie ihn die christliche Religion und Religionsgeschichte des Neuen Testamentes darstellt, Wesen der Einbildungskraft sind, zu folgern, dass deswegen Moses und Jesus an und für sich selbst keine geschichtlichen Personen gewesen. Denn zwischen einer Person als geschichtlicher und religiöser ist derselbe Unterschied, wie zwischen dem natürlichen Gegenstand als solchem und demselben, wie ihn die Religion vorstellt. Die Phantasie erzeugt

nichts aus sich, sonst müssten wir an eine Schöpfung aus Nichts glauben, die Phantasie entzündet sich nur an natürlichen und geschichtlichen Stoffen. So wenig der Sauerstoff ohne einen Brennstoff die das Auge entzückende Erscheinung des Feuers erzeugt,[19] so wenig erzeugt die Einbildungskraft ohne einen gegebenen Stoff ihre religiösen und poetischen Gestalten. Aber eine geschichtliche Person, wie sie Gegenstand der Religion, ist eben eine nicht mehr geschichtliche, eine von der Einbildungskraft umgeformte Person. Ich leugne also nicht, dass ein Jesus gewesen, eine historische Person war, der die christliche Religion ihren Ursprung verdankt, ich leugne nicht, dass er gelitten für seine Lehre. Aber ich leugne, dass dieser Jesus ein Christus, ein Gott oder Gottessohn, ein von einer Jungfrau geborenes, wunderthätiges Wesen gewesen sei, dass er Kranke durch sein blosses Wort geheilt, Stürme durch seinen blossen Befehl beschwichtigt, Todte, die schon der Verwesung nahe waren, erweckt, und selbst von dem Tode auferweckt worden sei, kurz, ich leugne, dass er so gewesen ist, wie ihn die Bibel uns darstellt; denn in der Bibel ist Jesus kein Gegenstand der schlichten, historischen Erzählung, sondern der Religion, also keine geschichtliche, sondern religöse Person, d. h. ein in ein Wesen der Einbildung, der Phantasie umgesetztes und umgewandeltes Wesen. Und ein thörichtes oder wenigstens unfruchtbares Bestreben ist es, die geschichtliche Wahrheit von den Zusätzen, Entstellungen und Uebertreibungen der Einbildungskraft scheiden zu wollen. Es fehlen uns hierzu die historischen Mittel. Der Christus, der oder wie er uns in der Bibel überliefert ist — und wir wissen von keinem anderen — ist und bleibt ein Wesen, ein Geschöpf der menschlichen Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft, welche die Götter des Menschen schafft, knüpft sich aber zunächst nur an die Natur an; die Erscheinungen der Natur, namentlich die Erscheinungen, von denen der Mensch am meisten sich abhängig fühlt und erkennt, sind es ja auch, die den grössten Eindruck auf die Einbildungskraft machen, wie ich schon in den ersten Stunden zeigte. Was ist das Leben ohne Wasser, Feuer, Erde, Sonne,

Mond? welchen Eindruck machen aber auch diese Gegenstände auf das theoretische Vermögen, auf die Phantasie! Und zunächst ist das Auge, womit der Mensch die Natur betrachtet, nicht der Versuche und Beobachtungen anstellende Verstand, sondern einzig die Einbildungskraft, die Phantasie, die Poesie. Aber was thut nun die Phantasie? sie bildet Alles nach dem Menschen: sie macht die Natur zu einem Bilde des menschlichen Wesens. „Ueberall", sagt trefflich B. Constant in seiner Schrift über die Religion, „wo Bewegung ist, sieht der Wilde auch Leben; der rollende Stein scheint ihm entweder ihn zu fliehen, oder zu verfolgen; der tosende Strom stürzt sich auf ihn; irgend ein erzürnter Geist wohnt in dem schäumenden Wasserfalle: der heulende Wind ist der Ausdruck des Leidens oder der Drohung; der Widerhall des Felsen prophezeit oder giebt Antwort, und wenn der Europäer dem Wilden die Magnetnadel zeigt, so erblickt dieser darin ein seinem Vaterlande entführtes Wesen, das sich begierig und ängstlich nach ersehnten Gegenständen kehrt". Der Mensch vergöttert daher nur dadurch oder deswegen die Natur, dass er sie vermenschlicht, d. h. er vergöttert sich selbst, indem er die Natur vergöttert. Die Natur liefert nur das Material, den Stoff zum Gotte; aber die Form, die diesen rohen Stoff zu einem menschenähnlichen und dadurch göttlichen Wesen umgestaltet, die Seele liefert die Phantasie. Der Unterschied zwischen dem Heidenthum und Christenthum, dem Polytheismus und Monotheismus ist nur der, dass der Polytheist die einzelnen Gestalten und Körper der Natur für sich selbst zu Göttern macht, und eben deswegen das sinnliche, wirkliche, individuelle Wesen des Menschen, freilich unbewusst, zum Muster und Maasstabe nimmt, wornach seine Phantasie die Naturdinge vermenschlicht und vergöttert. So wie der Mensch ein körperliches Einzelwesen ist, so sind auch die Götter des Polytheisten körperliche, leibhafte Einzelwesen; er hat daher unzählig viele Götter; er hat so viele Götter, als er unterschiedene Wesensgattungen in der Natur bemerkt. Ja, er geht noch weiter: er vergöttert selbst die einzelnen Artunterschiede. Freilich knüpft sich auch diese

Vergötterung, dieser religiöse Scholasticismus hauptsächlich an die Dinge an, die für den Egoismus des Menschen die grösste Wichtigkeit haben; denn eben an solchen Gegenständen bemerkt der Mensch Alles mit Aufmerksamkeit, fixirt er mit seinem Auge die kleinsten Unterschiede und vergöttert sie dann vermittelst seiner Phantasie. Ein köstliches Beispiel hiervon liefern uns die Römer. Diese hatten z. B. für jede Stufe der Entwicklung, welche die den Menschen nützlichsten Gewächse, wie die Getreidearten, von Anfang bis zum Ende durchlaufen, für die Stufe des Keimens, für die des Schossens, für die, wo der Halm den ersten Knoten bildet, kurz für jeden in die Augen fallenden Abschnitt und Unterschied im Wachsthum des Getreides lauter besondere Gottheiten. So hatten sie auch für die Kinder eine Menge Götter — eine Göttin *Natio* für die Geburt, eine Göttin *Educa* für das Essen, eine Göttin *Potina* für das Trinken der Kinder, einen Gott *Vagitanus* für die schreienden oder weinenden, eine Göttin *Cunina* für die in der Wiege liegenden, eine Göttin *Rumia* für die säugenden Kinder.

Der Monotheist geht dagegen nicht von dem wirklichen, sinnlichen Menschen, der ein lebendiges Einzelwesen ist, aus, sondern er geht von Innen nach Aussen, er geht vom Geiste des Menschen aus, der durch das Wort sich äussert, durch das blosse Wort Wirkungen hervorbringt, dessen blosses Wort Macht hat zu schaffen. Der Mensch, der über Anderen steht, als ihr Herr, dem sie gehorchen, gebietet ja über Millionen durch sein blosses Wort; er braucht nur zu befehlen, so geschieht durch andere ihm unterworfene Diener sein Wille. Der durch das blosse Wort wirkende und schaffende Geist und Wille des Menschen, namentlich des despotisch oder monarchisch gebietenden Menschen ist also das, wovon der Monotheist ausgeht, ist das Urbild seiner Phantasie, seiner Einbildungskraft. Der Polytheist vergöttert indirect den menschlichen Geist, die menschliche Phantasie, denn die Naturdinge werden ihm ja nur durch seine Phantasie zu Göttern, der Monotheist aber direct, geradezu. Der monotheistische oder christliche Gott ist daher, was zu beweisen

war, ebensogut ein Product der menschlichen Phantasie, ebenso ein Bild des menschlichen Wesens, wie der polytheistische, nur dass das menschliche Wesen, wonach der Christ sich seinen Gott denkt und schafft, kein greifbares, fassbares, in den Schranken einer Statue, eines Bildes darstellbares Wesen ist. Vom christlichen und jüdischen Gott lässt sich kein Bild machen; aber wer kann sich vom Geiste, vom Willen, vom Wort ein körperliches Bild machen? Der Unterschied zwischen dem Monotheismus und Polytheismus besteht darin ferner, dass der Polytheismus zum Ausgangspunkt und Fundament die sinnliche Anschauung hat, welche uns die Welt in der Vielheit ihrer Wesen darstellt, der Monotheismus aber von dem Zusammenhang, von der Einheit der Welt ausgeht, von der Welt, wie der Mensch sie im Denken und Einbilden in ein Eins zusammenfasst. Es ist nur eine Welt und folglich nur ein Gott, sagt z. B. Ambrosius. Die vielen Götter sind Geschöpfe der sich unmittelbar an die Sinne anschliessenden Einbildungskraft; der Eine Gott ist ein Geschöpf der von den Sinnen abgezogenen, der mit dem Abstractionsvermögen verbundenen Einbildungskraft. Je mehr der Mensch von der Einbildungskraft beherrscht wird, desto sinnlicher ist sein Gott; auch der Eine Gott; je mehr der Mensch an abgezogene Begriffe gewöhnt ist, desto unsinnlicher, desto abgezogener, abgefeimter ist sein Gott. Der Unterschied zwischen dem christlichen Gott, wie er ein Gegenstand des Rationalisten, des Denkgläubigen, und wie er Gegenstand des Alt- oder Vollgläubigen ist, besteht nur darin, dass der Gott des Rationalisten ein abgefeimteres, abgezogeneres, unsinnlicheres Wesen ist, als der des Mystikers oder Rechtgläubigen, besteht nur darin, dass der Rationalist seine Einbildungskraft durch die Abstractionskraft bestimmt, beherrscht, der Altgläubige aber seine Abstractionskraft oder sein Begriffsvermögen durch die Einbildungskraft überbietet oder beherrscht. Oder mit anderen Worten: der Rationalist bestimmt oder besser beschränkt durch die Vernunft — die Vernunft ist es ja, die wir der gewöhnlichen Sprach- und Denkweise nach als das Vermögen, abgezogene Begriffe zu bilden, bezeichnen und fassen — den

Glauben; der Rechtgläubige beherrscht die Vernunft durch den Glauben. Der Gott der Altgläubigen kann Alles und thut wirklich, was der Vernunft widerspricht; er kann Alles, was die unumschränkte Einbildungskraft des Glaubens als möglich vorstellt, — und dieser ist nichts unmöglich —, d. h. der altgläubige Gott verwirklicht, was der Gläubige sich einbildet; er ist nur die verwirklichte, vergegenständlichte unbeschränkte Einbildungskraft des vollgläubigen Menschen. Der rationalistische Gott hingegen kann und thut nichts, was der Vernunft des Rationalisten oder vielmehr der durch die rationalistische Vernunft beschränkten Glaubens- und Einbildungskraft widerspricht.

Gleichwohl ist der Rationalismus auch Bilder- und Götzendienst — wenn Bilderdienst gleich Götzendienst —; denn so gut wie der eigentliche sinnliche Götzendiener, welcher ein sinnliches Bild für Gott, für ein wirkliches Wesen hält, hält auch der Rationalist seinen Gott, das Geschöpf seines Glaubens, seiner Einbildungskraft und Vernunft, für ein wirkliches, ausser dem Menschen existirendes Wesen. Er ist wüthend und fällt in den Fanatismus des alten Glaubens zurück, wenn man ihm das Dasein eines, oder was eins ist, seines Gottes, — denn jeder hält nur seinen Gott für Gott — abstreitet, wenn man ihm nachweisen will, dass sein Gott nur ein subjectives, d. i. nur eingebildetes, vorgestelltes, gedachtes Wesen ist, dass sein Gott nur ein Bild seines eigenen, rationalistischen, die Einbildungskraft durch die Abstractionskraft, den Glauben durch das Denkvermögen beschränkenden Wesens ist. Doch nun genug einstweilen von dem Unterschied der Rationalisten und der Orthodoxen, auf den wir später noch zurückkommen.

Eine Zwischenbemerkung muss ich aber erst noch machen. Ich habe, wo ich Heidenthum und Christenthum, Glauben an viele Götter und Glauben an Einen Gott einander gegenüberstellte, nicht unterschieden zwischen dem Gegenstand der heidnischen Religion, wie er ein Naturgegenstand und wie er ein Kunstgegenstand ist; ich habe gleichbedeutend gesagt: Der Gott des Heidenthums ist diese Natur, dieses Bild, dieser Baum. Hierüber also dieses. Ich habe gesagt: die Ein-

bildungskraft macht die Naturkörper, Sonne, Mond und Sterne, Pflanzen, Thiere, Feuer, Wasser, zu menschlichen, persönlichen Wesen, aber je nach den verschiedenen Wirkungen und Eindrücken, die ein Naturgegenstand macht, vermenschlicht, personificirt sie auch dieselben verschiedenartig. Der Himmel z. B. befruchtet die Erde durch den Regen, erleuchtet sie durch die Sonne, belebt sie durch die Wärme derselben. Der Mensch stellte sich daher in seiner Einbildung die Erde als empfangendes, weibliches, den Himmel als befruchtendes, männliches Wesen vor. Die religiöse Kunst hat nun keine andere Aufgabe, als die Naturgegenstände, oder die Ursachen der Naturerscheinungen und Naturwirkungen, wie sie sich der Mensch einbildet, in seiner religiösen Einbildungskraft vorstellt, sinnlich, anschaulich darzustellen, keine andere Aufgabe, als die religiösen Einbildungen zu verwirklichen. Was der Mensch glaubt, innerlich sich vorstellt, innerlich für wirklich hält, will er auch sehen ausser sich als etwas Wirkliches. Durch die Kunst, selbstverständlich die religiöse Kunst. will der Mensch dem Existenz geben, was keine Existenz hat; die religiöse Kunst ist ein Selbstbetrug, eine Selbsttäuschung des Menschen; er will sich durch sie versichern, dass das ist, was nicht ist, gleichwie die gottesgläubigen Philosophen uns durch ihre erkünstelten Beweise vom Dasein eines Gottes weis machen wollen, dass wirklich ein Gott ist, dass wirklich ausser uns existirt, was nur in unserem Kopfe ist. Was ist also das, dem die Kunst Existenz geben will? Ist es die Sonne, ist es die Erde. ist es der Himmel, die Luft, als die Ursache von Blitz und Donner? Nein, diese existiren, und was hätte es für ein Interesse für den Menschen, namentlich den religiösen, die Sonne darzustellen, wie sie unseren Sinnen erscheint. Nein! die religiöse Kunst will nicht die Sonne, sondern den Sonnengott, nicht den Himmel, sondern den Himmelsgott darstellen; sie will nur das darstellen, was die Phantasie in den sinnlichen Gegenstand hineinlegt, was folglich nicht sinnlich existirt; sie will nur den Himmel, nur die Sonne, sofern sie als ein persönliches Wesen gedacht wird, nur die Phantasie, nur die Sonne, wie sie kein Sinnen-, sondern ein

Phantasiewesen, ein Wesen der Einbildung ist, versinnlichen. Die Hauptsache in der künstlerischen Darstellung eines Gottes ist seine Person, sein von der Phantasie erzeugtes, menschenähnliches Wesen, die Nebensache ist die Natur; der natürliche Gegenstand, obgleich der Gott nur dessen Personification ursprünglich ist, dient nur als Mittel, diesen Gott zu bezeichnen und wird als ein Attribut demselben beigegeben. So wird der Himmels- und Donnergott Zeus in der griechischen Religion, ob er gleich ursprünglich, wie in allen Naturreligionen, eins ist mit dem Donner und Blitz, abgebildet in der Hand den königlichen Szepter oder den flammenden Donnerkeil haltend. Das ursprüngliche Wesen des Gottes des Donners, die Natur ist also zu einem blossen Instrumente der Person herabgesetzt. Aber gleichwohl ist zwischen dem Himmel als Naturwesen und dem Himmelsgott, der in einem Kunstwerk dargestellt wird, diese Gleichheit oder Einheit vorhanden, dass beide sinnliche, körperliche Wesen sind, — der Himmelsgott freilich nur der Einbildung nach — so dass wenigstens vor dem Gott, der kein sinnliches Wesen ist, der Unterschied zwischen dem Kunst- und Naturgegenstand wegfällt, oder es wenigstens nicht nothwendig war, diesen Unterschied hervorzuheben. Doch wieder zurück zu unserem Gegenstande!

Ich habe behauptet, dass die Einbildungskraft das wesentliche Organ der Religion ist, dass ein Gott ein eingebildetes, bildliches Wesen, und zwar ein Bild des Menschen ist, dass auch die Naturgegenstände, wenn sie religiös angeschaut werden, menschenähnliche Wesen, eben deswegen Bilder des Menschen sind, dass auch der geistige Gott der Christen nur ein durch die Einbildungskraft des Menschen erzeugtes, ausser den Menschen hinausgesetztes, als ein selbständiges, wirkliches Wesen vorgestelltes Bild des Menschenwesens ist, dass also die Gegenstände der Religion, natürlich so, wie sie ihr Gegenstand sind, nicht ausser der Einbildungskraft existiren. Gegen diese Behauptung haben die Gläubigen, insbesondere die Theologen entsetzlich declamirt und ausgerufen: wie ist's möglich, dass das eine blosse Einbildung sei, was Millionen so viel Trost gewährt hat, dem Millionen selbst ihr Leben

aufgeopfert haben? Aber das ist gar kein Beweis für die Wirklichkeit und Wahrheit dieser Gegenstände. Die Heiden haben ihre Götter ebensogut für wirkliche Wesen gehalten, haben ihnen Hekatomben von Stieren, haben ihnen sogar das Leben, sei es nun ihr eigenes, oder das anderer Menschen, aufgeopfert, und doch gestehen jetzt die Christen, dass diese Götter nur selbstgeschaffene, eingebildete Wesen waren. Was die Gegenwart für Wirklichkeit hält, das erkennt die Zukunft für Phantasie, für Einbildung. Es wird eine Zeit kommen, wo es ebenso allgemein anerkannt sein wird, dass die Gegenstände der christlichen Religion nur Einbildung waren, wie es jetzt allgemein von den Göttern des Heidenthums anerkannt ist. Es ist nur der Egoismus des Menschen, dass er seinen Gott für den wahren, die Götter anderer Völker für eingebildete Wesen hält. Das Wesen der Einbildungskraft, wo ihr kein Gegengewicht die sinnliche Anschauung und Vernunft entgegensetzt, ist eben das, dass sie das als wirklich dem Menschen erscheinen lässt, was sie ihm vorstellt.

Welche Macht die Einbildungskraft über den Menschen ausübt, das mögen uns einige Beispiele aus dem Leben der sogenannten wilden Völker veranschaulichen. „Die Wilden in Amerika und Sibirien unternehmen keinen Zug, machen keinen Tausch, schliessen keinen Vertrag, wenn sie nicht durch Träume dazu ermuntert sind. Das Kostbarste, was sie haben, was sie unbedenklich mit ihrem Leben vertheidigen würden, geben sie auf Treue und Glauben eines Traumes hin. Die kamtschadalischen Weiber überlassen sich demjenigen ohne Widerstand, der sie in seinem Schlafe genossen zu haben versichert. Ein Irokese träumte, dass man ihm einen Arm abschneide, und er schneidet sich ihn ab; ein anderer, dass er seinen Freund tödte, und er tödtet ihn". (B. Constant a. a. O.) Kann die Macht der Einbildungskraft höher getrieben werden als hier, wo der geträumte Verlust eines Armes zum Grund und Gesetz des wirklichen Verlustes, die träumerisch eingebildete Tödtung eines Freundes zum Grund und Gesetz der wirklichen Tödtung gemacht wird, wo man also einem blossen Traum seinen Leib,

seine Arme, seinen Freund selbst aufopfert. [20] Wie den *Wilden noch jetzt, so galt auch den alten Völkern der Traum* für ein göttliches Wesen, für eine Offenbarung, eine Erscheinung Gottes. Selbst die Christen halten zum Theil noch jetzt die Träume für göttliche Eingebungen. Das aber, worin sich ein Gott offenbart, worin ein Gott erscheint, ist nichts Anderes, als das Wesen desselben. Ein Gott daher, der sich im Traume offenbart, ist nichts Anderes, als das Wesen des Traumes. Was ist denn nun aber das Wesen des Traumes? Die nicht durch die Gesetze der Vernunft und sinnlichen Anschauung beschränkte, im Zaum gehaltene Einbildungskraft oder Phantasie. Folgt daraus, dass die Christen sich für ihre Glaubensgegenstände verfolgen liessen, ihnen Gut und Blut opferten, die Wahrheit und Wirklichkeit derselben? Mit Nichten; so wenig, als daraus, dass der Irokese seinem Traume zulieb seinen Arm abhaut, folgt, dass er diesen Arm wirklich im Traum verloren hat; so wenig überhaupt daraus die Wahrheit der Träume folgt, dass ihnen der Mensch, der sich von Träumen beherrschen lässt, die Wahrheit der vernünftigen Sinnenanschauung aufopfert.

Ich habe die Träume nur angeführt, als sinnliche, augenfällige Beispiele von der religiösen Macht der Einbildungskraft über den Menschen. Ich habe aber auch behauptet, dass die Einbildungskraft der Religion nicht die freie des Künstlers ist, sondern, dass sie einen practischen, egoistischen Zweck hat, oder dass die Einbildungskraft der Religion in dem Abhängigkeitsgefühl ihre Wurzel hat, dass die religiöse Einbildungskraft sich hauptsächlich an Gegenstände hält, die das Abhängigkeitsgefühl im Menschen erregen. Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen knüpft sich aber nicht nur an bestimmte Gegenstände an. Wie das Herz stets in Bewegung ist, in Einem fort pocht und klopft, so ruht auch nie im Menschen, namentlich in dem von der Einbildungskraft beherrschten, das Abhängigkeitsgefühl; denn bei jedem Schritte, den er thut, kann ihm ja ein Uebel geschehen, von jedem Gegenstande, er sei auch noch so geringfügig, kann ihm selbst der Tod gebracht werden. Dieses Angstgefühl, diese Un-

sicherheit, diese den Menschen stets begleitende Furcht vor Uebeln ist die Wurzel der religiösen Einbildungskraft; und da der religiöse Mensch alles Uebel, was ihm begegnet, bösen Wesen oder Geistern zuschreibt, so ist die Gespenster- und Geisterfurcht das Wesen der religiösen Einbildungskraft, wenigstens bei den ungebildeten Menschen und Völkern. Was der Mensch fürchtet, wovor er erschrickt, das verwandelt ja sogleich die Phantasie in ein böses Wesen oder umgekehrt, was ihm die Phantasie als solches vorstellt, das fürchtet er, und sucht es daher durch religiöse Mittel sich geneigt oder unschädlich zu machen. So hat man z. B. bei den Chiquitos in Paraguay, wie es in der Geschichte von Paraguay von Charlevoix heisst, „keine deutliche Spur von Religion angetroffen, doch fürchteten sie die Dämonen, die ihnen, wie sie sagten, unter den scheusslichsten Gestalten zu erscheinen pflegten. Den Anfang zu ihren Festen und Gastereien machten sie damit, dass sie die Dämonen anriefen, sie möchten ihre Freude nicht stören“. Die Otahaiter glauben, dass, wenn Einer mit dem Fusse an einen Stein stösst und es ihn schmerzt, dies ein oder der Eatua, d. h. Gott gethan, so dass man von ihnen, wie es in Cook's dritter und letzter Reise heisst, „buchstäblich sagen kann, dass sie bei ihrem Religionssystem immer auf bezauberten Boden treten.“ So glauben auch die Ashantis in Afrika, wenn sie des Nachts im Finstern über einen Stein fallen, ein böser Geist habe sich in den Stein versteckt, um ihnen wehe zu thun. (Ausland. 1849 Mai.) So verwandelt die Phantasie einen Stein, über den der Mensch in seiner Unbesonnenheit stolpert, in einen Geist oder Gott! Aber wie leicht stolpert der Mensch wieder! Bei jedem Schritte kann ihm dieses Malheur begegnen. Stets sieht sich daher der von seinem Gefühl und seiner Einbildungskraft beherrschte Mensch von bösen Geistern umschwebt! So darf bei den nordamerikanischen Indianern Jemand nur Zahn- oder Kopfweh haben, so heisst es gleich: „die Geister sind unzufrieden und wollen versöhnt sein“ (Heckewelder: Nachricht von der Geschichte, den Sitten und Gebräuchen der indianischen Völkerschaften). Besonders ausgezeichnet sind

durch ihre Geister- und Gespensterfurcht die Völker des nördlichen Asiens, die dem sogenannten Schamanenthum huldigen, einer Religion, die in nichts Anderem besteht, als „in Geisterfurcht, Geisterbann und Geisterbeschwörung“; sie leben in einem fortwährenden Kampf „mit den feindlichen Geistern, die in der Wüste und über die weiten Schneefelder irre umherschweifen“. (Stuhr, Religionssystem der heidnischen Völker des Orients.) Aber keineswegs wurzelt das Schamanenthum allein, wie Stuhr ebendaselbst sagt, in diesem Glauben an Gespensterwesen, sondern mehr oder weniger die Religion aller Völker. Merkwürdig ist besonders, was von den nordamerikanischen Wilden erzählt wird. „So tapfer, stolz und unabhängig sich fühlend der nordamerikanische Indianer ist, so macht ihn doch seine Furcht vor Zauberei und Hexerei zu einem der furchtsamsten und schüchternsten Geschöpfe“, wie sich Heckewelder ausdrückt. „Es ist unglaublich“, fährt er fort, „welchen Einfluss der Glaube der Indianer an Zauberkraft auf sein Gemüth hat. Sie sind nicht mehr dieselben Menschen in demselben Augenblick, wo ihre Einbildungskraft von dem Gedanken ergriffen wird, dass sie behext sind. Ihre Phantasie ist alsdann beständig thätig, die schrecklichsten und niederschlagendsten Bilder zu schaffen“. Die Furcht vor Hexerei ist aber nichts als die Furcht, dass Einem ein Uebel von einem bösen Wesen auf sogenannte übernatürliche, zauberische Weise angethan werden könne. Und dieser Aberglaube, diese Einbildung ist so mächtig bei den Indianern, dass sie oft in Folge „der blossen Einbildung, es sei ihnen ein Uebel angethan, sie seien behext, wirklich sterben“. [21] Ebenso, wie Heckewelder, spricht sich Volney in seinem Gemälde von Nordamerika über die nordamerikanischen Wilden aus: „Die Furcht vor bösen Geistern ist eine ihrer herrschendsten und quälendsten Vorstellungen; ihre unerschrockensten Krieger sind in diesem Punkte den Weibern und Kindern gleich; ein Traum, eine Nachterscheinung im Gehölz, ein widriges Geschrei erschrecken sie.“ Aber ebenso wie bei den genannten Völkern finden wir auch bei den Christen die übertriebensten Vorstellungen und Beschreibungen von den Uebeln und Todes-

gefahren, welche den Menschen auf allen Wegen und Stegen verfolgen und welche ihre religiöse Phantasie als Wirkungen eines dem Menschen feindlichen, bösen Wesens oder Geistes, des Teufels vorstellt, Wirkungen, welche nur durch die Gegenwirkungen eines guten, dem Menschen wohlwollenden und allmächtigen Gottes aufgehoben werden.

Die Götter sind also allerdings Phantasiegeschöpfe, aber Phantasiegeschöpfe, die mit dem Abhängigkeitsgefühl, mit der menschlichen Noth, mit dem menschlichen Egoismus in innigster Verbindung stehen, Phantasiegeschöpfe, die zugleich Gefühlswesen, Wesen oder Geschöpfe des Affects, insbesondere der Furcht und Hoffnung sind. Der Mensch verlangt von den Göttern, wie ich schon bei dem religiösen Bilderdienst sagte, dass sie ihm helfen, wenn er sie sich als gute Wesen, dass sie ihm nicht schaden, wenigstens nicht in seinen Planen und Freuden stören, wenn er sie sich als böse Wesen vorstellt. Die Religion ist daher nicht nur eine Sache der Einbildungskraft, der Phantasie, nicht nur eine Sache des Gefühles, sondern auch eine Sache des Begehrungsvermögens, des Bestrebens und Verlangens des Menschen, unangenehme Gefühle zu beseitigen, und angenehme Gefühle sich zu verschaffen, das, was er nicht hat, aber haben möchte, zu erlangen, und das, was er hat, aber nicht haben möchte, wie z. B. dieses Uebel, diesen Mangel, zu entfernen, kurz sie ist eine Sache des Bestrebens des Menschen, von den Uebeln, die er hat oder fürchtet, befreit zu sein und das Gute, das er wünscht, das seine Phantasie ihm vorstellt, zu bekommen, — sie ist eine Sache des sogenannten Glückseligkeitstriebes.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Der Mensch glaubt Götter nicht nur, weil er Phantasie und Gefühl hat, sondern auch, weil er den Trieb hat, glücklich zu sein. Er glaubt ein seliges Wesen, nicht nur weil er eine Vorstellung der Seligkeit hat, sondern weil er selbst selig sein will; er glaubt ein vollkommenes Wesen, weil er selbst vollkommen zu sein wünscht; er glaubt ein unsterbliches Wesen, weil er selbst nicht zu sterben wünscht. Was er selbst nicht ist, aber zu sein wünscht, das stellt er sich in seinen Göttern als seiend vor; die Götter sind die als wirklich gedachten, die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen; ein Gott ist der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen. Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er trotz Phantasie und Gefühl keine Religion, keine Götter. Und so verschieden die Wünsche, so verschieden sind die Götter, und die Wünsche so verschieden, wie es die Menschen selbst sind. Wer zum Gegenstande seiner Wünsche nicht Weisheit und Verständigkeit hat, wer nicht weise und verständig sein will, der hat auch keine Göttin der Weisheit zum Gegenstande seiner Religion. Wir haben bei dieser Gelegenheit wieder in Erinnerung zu bringen, was schon in den ersten Stunden vorgetragen wurde, dass wir, um die Religion zu erfassen, alle einseitigen, beschränkten Erklärungsgründe vermeiden, oder diesen Gründen keine andere Stelle in der Religion einräumen dürfen, als sie wirklich in ihr einnehmen. Inwiefern die Götter Mächte sind, und zwar ursprünglich Naturmächte, die die menschliche Einbildungskraft in menschenähnliche Wesen umgeformt hat, so wirft sich der Mensch vor

ihnen in den Staub nieder; er fühlt vor ihnen sein Nichtsein; sie sind Gegenstände des Nichtigkeitsgefühls, der Furcht, Ehrfurcht, Anstaunung, Bewunderung, furchtbare oder herrliche, majestätische Wesen, die auf den Menschen alle die Eindrücke machen, die überhaupt ein mit den Zauberkräften der Phantasie ausgestattetes Wesen oder Bild auf den Menschen macht; insofern sie aber Mächte sind, welche die Wünsche der Menschen erfüllen, welche dem Menschen geben, was er wünscht und bedarf, sind sie Gegenstände des menschlichen Egoismus. Kurz, die Religion hat wesentlich einen praktischen Zweck und Grund; der Trieb, aus dem die Religion hervorgeht, ihr letzter Grund ist der Glückseligkeitstrieb, und wenn dieser Trieb etwas Egoistisches ist, also der Egoismus. Wer dieses verkennt oder leugnet, der ist blind; denn die Religionsgeschichte bestätigt dies auf jedem ihrer Blätter, sie bestätigt es auf den niedrigsten, wie auf den höchsten Standpunkten der Religion. Man erinnere sich hierbei nur an die Zeugnisse, die ich in einer früheren Vorlesung aus den christlichen, griechischen und römischen Schriftstellern anführte. Es ist dieser Punkt der practisch und theoretisch wichtigste; denn wenn es erwiesen ist, dass der Gott nur dem Glückseligkeitstrieb des Menschen seine Existenz verdankt, dass aber die Religion nicht diesen Trieb, ausser in der Einbildung, befriedigt, so ist es nothwendige Folge, dass der Mensch auf andere Weise als religiöse, durch andere Mittel als religiöse diesen Trieb zu befriedigen sucht. Also noch einige Belegstellen.

Während früher meine Aufgabe war, zu beweisen, dass die Selbstliebe der letzte Grund der Religion sei, so ist jetzt bestimmter meine Aufgabe, zu beweisen, dass die Religion die menschliche Glückseligkeit zu ihrem Zwecke hat, dass der Mensch die Götter nur deswegen verehrt und anbetet, damit sie seine Wünsche erfüllen, damit er durch sie glücklich sei. „Bittet“, heisst es in der Bibel, „so wird euch gegeben; wer da bittet, der empfahet. Welcher ist unter euch Menschen, so ihn bittet sein Sohn ums Brot, der ihm einen Stein bietet? So denn ihr, die ihr doch arg seid, könnet dennoch euren Kindern

gute Gaben geben, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten." „Wer nun also könnte", sagt Luther in seiner Kirchenpostille, „Gott und ihm selbst sein Hertz nehmen, dass er einen solchen Wahn und Muth gegen Gott dürfte tragen und von Hertzen zu ihm sagen: Du bist mein lieber Vater; was sollte er nicht dürfen bitten? und was könnte ihm Gott versagen? sein eigen Hertz wird's ihm sagen, dass ja seyn soll, was er nur bittet." Gott wird also dargestellt als ein die Wünsche erfüllendes, die Bitten erhörendes Wesen. Man betet, damit man Gutes empfange, damit man erlöst werde „aus Gefährlichkeiten, aus Nöthen und allerlei Widerwärtigkeiten." Je grösser aber die Noth, die Gefahr, die Furcht, desto mächtiger regt sich auch der Selbsterhaltungstrieb, desto lebhafter ist der Wunsch errettet zu werden, desto brünstiger das Gebet. So wenden sich die Indianer, wie Heckewelder in der schon öfter angeführten Schrift als Augenzeuge erzählt, bei der Annäherung eines Sturmes oder Ungewitters an den Manitto der Luft, (d. h. an den Gott der Luft, an die als ein persönliches Wesen vorgestellte Luft), dass er alle Gefahr von ihnen abwende; so beten die Chippewäer an den Seen von Canada zu dem Manitto der Gewässer, dass er dem zu hohen Anschwellen der Wogen wehren wolle, während sie über das Wasser fuhren. So opferten auch die Römer den Stürmen und den Fluthen des Meeres, so oft sie zur See gingen, dem Vulkan, dem Feuergott, wenn sie in Feuersnoth waren oder damit sie nicht in solche kämen. Wenn die Lenapen in den Krieg ziehen, so beten und singen sie nach Heckewelder vorher folgende Strophen: „O ich Armer, der ich ausziehe zu streiten gegen den Feind. Und weiss nicht, ob ich heimkehren werde, mich zu freuen der Umarmungen meiner Kinder und meines Weibes. O armes Geschöpf! dessen Leben nicht in seiner Hand, der über seinen Leib nicht Macht hat, doch aber seine Pflicht zu thun versucht für seines Volkes Wohlfahrt. O du grosser Geist dort oben, habe Mitleid mit meinen Kindern und meinem Weibe! Verhüte, dass sie meinetwegen nicht trauern! Lass es mir in diesem Unternehmen gelingen, dass ich meinen Feind

erschlagen möge und heimbringe die Siegeszeichen zu meiner theueren Familie und meinen Freunden, dass wir einander uns freuen. Habe Mitleiden mit mir und behüte mein Leben und ich will dir ein Opfer bringen.“ In diesem rührenden, einfachen Gebete haben wir alle angegebenen Momente der Religion beisammen.

Der Mensch hat nicht den Erfolg seines Unternehmens in seiner Hand. Zwischen dem Wunsch und seiner Verwirklichung, zwischen dem Zweck und seiner Ausführung liegt eine Kluft von Schwierigkeiten und Möglichkeiten, die seinen Zweck vereiteln können. Mag mein Schlachtplan noch so vortrefflich sein, allerlei, sowohl natürliche als menschliche Vorfälle, ein Wolkenbruch, ein Beinbruch, zufällig verspätete Ankunft eines Hilfscorps und dergleichen Fälle können meinen Plan vereiteln. Der Mensch füllt daher durch die Phantasie diese Kluft zwischen dem Zweck und seiner Ausführung, zwischen dem Wunsche und der Wirklichkeit mit einem Wesen aus, von dessen Willen er alle diese Umstände abhängig denkt, dessen Gunst er daher nur zu erflehen braucht, um in seiner Vorstellung des glücklichen Ausgangs seines Vorhabens, der Erfüllung seiner Wünsche, versichert zu sein. [22] Der Mensch hat nicht sein Leben in seiner Hand, wenigstens nicht unbedingt; irgend eine äussere oder innere Ursache, sei es auch nur das Zerreissen eines Aederchens in meinem Kopfe, kann plötzlich mein Leben enden, kann mich wider Wissen und Willen von Weib und Kindern, von Freunden und Verwandten trennen. Aber der Mensch wünscht zu leben; das Leben ist ja der Inbegriff aller Güter! Der Mensch verwandelt daher kraft seines Selbsterhaltungstriebes oder auf Grund seiner Lebensliebe unwillkürlich diesen Wunsch in ein Wesen, das ihn erfüllen kann, in ein Wesen, das Augen hat, wie der Mensch, um seine Thränen zu sehen, und Ohren, wie der Mensch, um seine Klage zu hören; denn die Natur kann diesen Wunsch nicht erfüllen; die Natur, wie sie in Wirklichkeit ist, ist kein persönliches Wesen, hat kein Herz, ist blind und taub für die Wünsche und Klagen des Menschen.

Was kann mir das Meer helfen, wenn ich es mir vor-

stelle als eine blosse Sammlung von Wassermassen, kurz als das, was es in Wirklichkeit ist, wie uns das Meer Gegenstand ist? Ich kann nur zu dem Meere flehen, dass es mich nicht verschlinge, wenn ich mir es als ein persönliches Wesen vorstelle, von dessen Willen die Bewegung des Meeres abhängt, dessen Willen, dessen Gesinnung ich mir daher durch Opfer und Gaben der Verehrung geneigt machen kann, wenn ich es mir also vorstelle als einen Gott. Es ist daher keineswegs nur die Beschränktheit des Menschen, gemäss welcher er Alles nur nach sich denkt, keineswegs nur die Unwissenheit, seine Unbekanntschaft mit dem, was die Natur ist, keineswegs nur die Einbildungskraft, die Alles verpersönlicht; es ist auch das Gemüth, die Selbstliebe, der menschliche Egoismus oder Glückseligkeitstrieb der Grund, dass er die Wirkungen und Erscheinungen der Natur von wollenden, geistigen, persönlichen, menschlich lebendigen Wesen ableitet, gleichgiltig, ob er nun, wie der Glaube an viele Götter, viele persönliche Ursachen, oder, wie der Glaube an Einen Gott, nur eine mit Willen und Bewusstsein wirkende Ursache der Natur annimmt. Denn nur dadurch, dass der Mensch die Natur von einem Gott abhängig macht, macht der Mensch die Natur von sich selbst abhängig, bringt er die Natur in seine Gewalt. „Sühnbar“, heisst es in Ovid's Fasten, „ist Jupiters Blitz, lenkbar des Grimmigen Zorn.“ Wenn ein Naturgegenstand, z. B. das Meer ein Gott ist, wenn von dessen Willen die den Menschen so gefährlichen Stürme und Bewegungen des Meeres abhängen, der Wille des Meergottes aber durch die Gebete und Opfer der ihn verehrenden Menschen zu Gunsten derselben bestimmt wird — „Geschenke bezwingen selbst die Götter“ —, so hängt ja indirect, d. h. mittelbar die Bewegung des Meeres vom Menschen ab; der Mensch beherrscht durch Gott oder vermittelst Gottes die Natur. So nahm einst eine Vestalin, welche fälschlich der Blutschuld angeklagt war, ein Sieb in die Hand und rief die Vesta mit den Worten an: Vesta! wenn ich immer mit keuschen Händen Dir diente, so bewirke, dass ich mit diesem Siebe Wasser aus der Tiber schöpfe und in Deinen Tempel trage, — und

die Natur selbst gehorchte, wie sich Valerius Maximus ausdrückt, den kühnen und unbesonnenen Bitten der Priesterin, d. h. das Wasser lief seiner Natur zuwider nicht durch das Sieb durch. So steht die Sonne im Alten Testamente still auf Josua's Gebet oder Gebot. Gebet und Gebot unterscheidet sich übrigens nicht wesentlich. Ueberwinde (oder bezwinge, besiege), sagt z. B. der göttliche Tiberfluss zu Aeneas bei Virgil, mit demüthigen Gebeten den Zorn der Juno, überwinde, sagt desgleichen Helenus zu ihm, die mächtige Gebieterin mit demüthigen Gaben.

Das Gebet ist nur ein demüthiges Gebot, ein Gebot aber in der Form der Religion. Die modernen Theologen haben zwar das Wunder des Sonnenstillstands aus der Bibel ausgemerzt, die Stelle für eine poetische Redensart oder sonst was, ich weiss es selbst nicht mehr, erklärt. Aber es giebt noch genug andere ebenso starke Wunder in der Bibel, und es ist daher ganz eins, ob man dieses Wunder gläubig stehen lässt oder ungläubig wegschafft. Ebenso erfolgt auf das Gebet des Elias Regen. „Das Gebet des Gerechten", heisst es im Neuen Testament, „vermag viel. Elias betete, dass es nicht regnen sollte und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und sechs Monde. Und er betete abermal und der Himmel gab den Regen". Und der Psalmist sagt: „Gott thut den Willen derer Gottesfürchtigen". „Gott", sagt Luther in seiner Auslegung des andern Buchs Mose in Beziehung auf diese Bibelstelle, „Gott machet es, wie Derjenige will, so da gläubet". Und noch heute beten die Christen bei anhaltender Trockne um Regen, bei anhaltendem Regen um Sonnenschein; sie glauben also, wenn sie es gleich in der Theorie leugnen, dass der Wille Gottes, von dem sie Alles abhängig denken, durch das Gebet des Menschen bestimmt werde, Regen und Sonnenschein zu geben und zwar wider den Naturlauf; denn würden sie glauben, dass Regen und Sonnenschein sich dann erst einstellen, wenn es eben die Natur mit sich bringt, so würden sie nicht beten, — das Gebet wäre eine Thorheit — nein! sie glauben, dass durch das Gebet die Natur beherrscht, die Natur den menschlichen Wünschen und Bedürfnissen unter-

würfig gemacht werden könne. Eben deswegen gilt dem Menschen, wenigstens dem an die religiösen Vorstellungen gewöhnten, die Lehre, welche die Natur durch sich selbst begreift, welche die Welt oder Natur nicht von dem Willen eines Gottes, eines dem Menschen wohlwollenden, menschenähnlichen Wesens abhängig macht, für eine trostlose und deswegen unwahre Lehre; denn obgleich der Theist in der Theorie die Unwahrheit der Trostlosigkeit voraussetzt, thut, als ob er nur aus Gründen der Vernunft sie verwerfe, so folgt doch in der Praxis, d. h. in der That und Wahrheit die Unwahrheit nur aus der Trostlosigkeit; man verwirft sie deswegen als unwahr, weil sie trostlos, d. h. nicht gemütlich, nicht so behaglich ist, nicht so dem menschlichen Egoismus schmeichelt, wie die entgegengesetzte Lehre, welche die Natur von einem Wesen ableitet, das den Naturlauf nach den Gebeten und Wünschen des Menschen bestimmt. „Die Epikuräer“, sagt schon der gemüthliche Plutarch in seiner Schrift von der Unmöglichkeit nach Epikur glücklich zu leben, „sind dadurch allein schon bestraft, dass sie die Vorsehung leugnen, indem sie sich dadurch der Wonne berauben, welche der Glaube an eine göttliche Vorsehung einflösst“. „Welche Beruhigung, welche Wonne“, sagt Hermogenes bei Plutarch in derselben Schrift, „liegt in der Vorstellung, dass die Wesen, die Alles wissen und Alles können, so wohlwollend gegen mich sind, dass wegen der Sorge, die sie für mich tragen, stets ihr Auge über mir wacht, sowohl bei Tag und Nacht, ich mag thun, was ich will, und dass sie mir, um den Ausgang jeder Unternehmung zu offenbaren, allerlei Zeichen geben!“ „Ohne Gott leben“, sagt desgleichen ein englischer Theolog, Cudworth, „heisst ohne Hoffnung leben. Denn welche Hoffnung oder welches Vertrauen soll der Mensch auf die sinnlose und leblose Natur setzen“? Und führt dabei den Spruch eines griechischen Dichters, des Linus an: „Alles ist zu hoffen (an Nichts zu verzweifeln), denn Alles vollbringt Gott mit Leichtigkeit, Nichts ist ein Hindernis für ihn“.

Ein Glaube, eine Vorstellung, die aber nur deswegen festgehalten wird, nur deswegen, wenn auch nicht den Worten,

doch der That nach für wahr gilt, weil sie tröstlich, gemüthlich ist, weil sie dem Egoismus, der Selbstliebe des Menschen schmeichelt, ist auch nur aus dem Gemüthe, aus dem Egoismus, aus der Selbstliebe entsprungen. Aus dem Eindruck, den eine Lehre auf den Menschen macht, ist sicher der Schluss auf der Ursprung derselben. Worauf ein Ding, d. h. hier ein eingebildetes, vorgestelltes Ding wirkt, daher stammt es auch. Was das Herz, wie man sagt, kalt lässt, für dasselbe gleichgiltig ist, das hat auch in keinem herzlichen oder egoistischen Interesse des Menschen seinen Grund. Nun ist es aber eine der Selbstliebe des Menschen zusagende Vorstellung, dass die Natur nicht mit unabänderlicher Nothwendigkeit wirkt, sondern dass über der Nothwendigkeit der Natur ein menschenliebendes, menschenähnliches Wesen steht, ein Wesen mit Willen und Verstand, welches die Natur lenkt und regirt, so wie es dem Menschen zuträglich, welches den Menschen in seinen besonderen Schutz nimmt, den Menschen vor den Gefahren schützt, die ihn jeden Augenblick von der rücksichtslos und blind wirkenden Natur bedrohen. Ich gehe ins Freie hinaus; in demselben Augenblick fällt ein Stein vom Himmel herab; nach der Naturnothwendigkeit fällt er auf meinen Kopf und schlägt mich todt; denn ich bin gerade in die Richtung des Falls dieses Steines gekommen, und die Schwere, kraft welcher der Stein herabfällt, hat keinen Respect vor mir, ich mag noch so vornehm, noch so gescheidt sein. Aber ein Gott lähmt die Kraft der Schwere, hebt ihre Wirkung auf, um mich zu retten, weil ein Gott mehr Achtung vor dem Leben des Menschen, als vor den Gesetzen der Natur hat, oder er weiss wenigstens, wenn er kein Wunder thun will, so gescheidt und klug, so rationalistisch pfiffig die Umstände zu drehen und zu wenden, dass der Stein, ohne die Naturgesetze zu verletzen, vor welchen die Rationalisten einen gewaltigen Respect haben, mir keinen Schaden thut. Wie gemüthlich ist es daher, unter dem Obdach des himmlischen Schutzes einherzuwandeln, wie gemüthlos und trostlos, sich unmittelbar, wie der Ungläubige, den impertinenten Meteorsteinen, Hagelschlägen, Regengüssen und Sonnenstichen der

Natur auszusetzen! Ich muss aber sogleich den Gang der Entwicklung durch die Bemerkung unterbrechen, dass, wenngleich diese Vorstellung der göttlichen Vorsehung und andere religiöse Vorstellungen wegen ihrer Gemüthlichkeit und Herzlichkeit, wegen ihrer der Selbstliebe des Menschen zusagenden Beschaffenheit aus der Selbstliebe, aus dem Herzen entspringen, sie doch daraus nur entspringen, so lange das Herz im Dienste der Einbildungskraft steht und eben deswegen auch nur in religiösen Einbildungen seinen Trost findet. Denn so wie der Mensch seine Augen öffnet, so wie er ungeblendet durch religiöse Vorstellungen die Wirklichkeit ansieht, wie sie ist, so empört sich das Herz gegen die Vorstellung einer Vorsehung wegen ihrer Parteilichkeit, mit der sie den Einen rettet, den Anderen untergehen lässt, die Einen zum Glück und Reichthum, die Anderen zum Unglück und Elend bestimmt, wegen ihrer Grausamkeit oder Unthätigkeit wenigstens, mit der sie Millionen von Menschen den grässlichsten Leiden und Martern unterworfen. Wer kann die Gräuel der Despotie, die Gräuel der Hierarchie, die Gräuel des religiösen Glaubens und Aberglaubens, die Gräuel der heidnischen und christlichen Criminaljustiz, die Gräuel der Natur, wie den schwarzen Tod, die Pest, die Cholera mit dem Glauben an eine göttliche Vorsehung zusammenreimen? Die gläubigen Theologen und Philosophen haben zwar allen ihren Verstand aufgeboten, um diese augenfälligen Widersprüche der Wirklichkeit mit der religiösen Einbildung einer göttlichen Vorsehung auszugleichen; aber es verträgt sich weit mehr mit einem wahrheitliebenden Herzen, weit mehr selbst mit der Ehre Gottes oder eines Gottes, sein Dasein geradezu zu leugnen, als durch die schändlichen und albernen Kniffe und Pfiffe, welche die gläubigen Theologen und Philosophen zur Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung ausgeheckt haben, sein Dasein kümmerlich zu fristen. Es ist besser, ehrenvoll zu fallen, als ehrlos zu bestehen. Der Atheist lässt aber Gott ehrenvoll fallen, der Theist, der Rationalist dagegen ehrlos, *à tout prix* bestehen!

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Die Religion hat also einen practischen Zweck. Sie will dadurch, dass sie die Naturwirkungen zu Handlungen, die Naturproducte zu Gaben, sei's nun eines oder mehrerer persönlicher, menschenähnlicher Wesen macht, die Natur in die Hand des Menschen bringen, dem Glückseligkeitstrieb des Menschen dienstbar machen. Die Abhängigkeit des Menschen von der Natur ist daher wohl, wie ich im Wesen der Religion sage, der Grund und Anfang der Religion, aber die Freiheit von dieser Abhängigkeit, sowohl im vernünftigen, als unvernünftigen Sinne, ist der Endzweck der Religion. Oder: die Gottheit der Natur ist wohl die Grundlage der Religion, aber die Gottheit des Menschen ist der Endzweck der Religion. Was daher der Mensch auf dem Standpunkt der Vernunft durch Bildung, durch Cultur der Natur erreichen will: ein schönes, glückliches, von den Rohheiten und blinden Zufälligkeiten der Natur geschütztes Dasein, das will der Mensch auf dem Standpunkt der Uncultur durch die Religion erreichen. Das Mittel, die Natur den menschlichen Zwecken und Wünschen angenehm zu machen, ist im Anfang der menschlichen Geschichte daher einzig die Religion. Der hilf- und rathlose, der mittellose Mensch weiss sich nicht anders zu helfen, als durch Bitten und mit ihnen verbundene Gaben, Opfer, wodurch er den Gegenstand, vor dem er sich fürchtet, von dem er sich bedroht und abhängig fühlt, sich geneigt zu machen sucht, oder durch Zauberei, welche aber eine irreligiöse Form der Religion ist; denn die Zauberkraft, d. h. die durch blosse Worte, durch den blossen Willen die Natur be-

herrschende Macht, welche der Zauberer sich zuschreibt oder selbst ausübt, versetzt der religiöse Mensch in den Gegenstand ausser sich. Uebrigens kann auch Beten und Zaubern verbunden sein, so dass die Gebete nichts Anderes sind, als Beschwörungs- und Zauberformeln, wodurch man die Götter auch wider ihren Willen zwingen kann, die Wünsche des Menschen zu erfüllen. Selbst auch bei den frommen Christen hat das Gebet nicht immer den Charakter religiöser Demuth, sondern es tritt auch oft gebieterisch auf. „Wenn wir", sagt z. B. Luther in seiner Auslegung des ersten Buchs Mose, „in der Noth und Anfechtung sind, da haben wir nicht sonderliche Acht auf die hohe Majestät (Gottes), sondern sagen stracks: Hilf lieber Gott! Nun hilf Gott! Lass Dich das erbarmen im Himmel. Da machen wir keine lange Vorrede."

Gebet und Opfer sind also Mittel, wodurch der rath- und hilflose Mensch aller Noth abzuhelfen und die Natur zu bezwingen sucht. So beten die Chinesen, wie Sonnerat erzählt, bei einem Seesturm, wo die Gefahr am meisten Thätigkeit und Geschicklichkeit erfordert, den Kompass an und gehen betend mit demselben zu Grunde; so bitten die Tungusen zur Zeit einer Epidemie andächtig und mit feierlichen Verbeugungen die Krankheit, sie möchte an ihren Hütten vorübergehen; so bringen die schon früher erwähnten Khands, wenn die Blattern ausbrechen, der Gottheit der Blattern das Blut von Ochsen, Schafen und Schweinen dar; und die Einwohner der Insel Amboina, einer ostindischen Insel, oder specieller einer der Gewürzinseln, „bringen bei dem Ausbruch bösartiger Krankheiten allerlei Gaben und Opfer zusammen, packen sie in ein Schiff und stossen es in das Meer, in der Hoffnung, dass die Seuchen dadurch versöhnt, den ihnen gebrachten Gaben und Opfern folgen, und die Insel Amboina verlassen würden." (Meiners a. a. O.) So wendet sich also der sogenannte Götzendiener sogar statt gegen, an den Gegenstand, an die Ursache des Uebels mit frommen Gebeten, um ihn zu bezwingen. Das thut nun freilich der Christ nicht; aber er unterscheidet sich darin nicht von dem Polytheisten oder Götzendiener, dass er, statt durch Selbstthätigkeit, durch

Cultur, durch eigenen Verstand, durch das Gebet an den allmächtigen Gott die Uebel der Natur beseitigen, die Natur überhaupt sich willfährig machen will. Freilich müssen wir hier sogleich auf den Unterschied zwischen den alten und modernen, oder den ungebildeten und gebildeten Christen aufmerksam machen; denn jene verliessen und verlassen sich nur auf die Allmacht des Gebetes oder Gottes; diese aber beten zwar auch noch: behüte uns vor Uebeln, behüte uns vor Feuersgefahr! in der Praxis jedoch verlassen sie sich nicht mehr auf die Kraft des Gebetes, sondern suchen sich durch Feuerassecuranzen und Lebensversicherungsanstalten zu schützen. Freilich muss ich sogleich hinzusetzen, um Missverständnisse zu beseitigen, dass die Cultur nicht allmächtig ist, wie der religiöse Glaube oder die religiöse Einbildung. So wenig die Natur aus Leder Gold, aus Staub Korn machen kann, wie der Gott, der Gegenstand der Religion, so wenig thut die Cultur, die die Natur nur durch die Natur, d. h. natürliche Mittel bemeistert, Wunder.

Unzählige Uebel, die sonst der Mensch durch religiöse Mittel beseitigen wollte, aber nicht beseitigen konnte, hat die Bildung, die menschliche Thätigkeit durch Anwendung natürlicher Mittel gehoben oder doch gemildert. Die Religion ist daher das kindliche Wesen des Menschen. Oder: in der Religion ist der Mensch ein Kind. Das Kind kann nicht durch eigene Kraft, durch Selbstthätigkeit seine Wünsche erfüllen, es wendet sich mit Bitten an die Wesen, von denen es sich abhängig fühlt und weiss, an seine Eltern, um vermittelst derselben zu erhalten, was es wünscht. Die Religion hat ihren Ursprung, ihre wahre Stellung und Bedeutung nur in der Kindheitsperiode der Menschheit, aber die Periode der Kindheit ist auch die Periode der Unwissenheit, Unerfahrenheit, Unbildung oder Uncultur. Die in späteren Zeiten entstandenen Religionen, wie die christliche, die man als neue bezeichnet, waren keine wesentlich neue Religionen; sie waren kritische Religionen; sie haben die aus den ältesten Zeiten der Menschheit stammenden religiösen Vorstellungen nur reformirt, vergeistigt, dem fortgeschrittenen Standpunkt der

Menschheit angepasst. Oder wenn wir auch die späteren Religionen als wesentlich neue fassen, so ist doch die Periode, wo eine neue Religion entspringt, im Verhältniss zu der späteren Zeit die Periode der Kindheit. Gehen wir nur auf das uns Nächste, auf die Zeit zurück, wo der Protestantismus entstanden. Welche Unwissenheit, welcher Aberglaube, welche Rohheit herrschten damals! Welche kindische, rohe, pöbelhafte, abergläubische Vorstellungen hatten selbst unsere gotterleuchteten Reformatoren!* Aber eben deswegen hatten sie auch gar nichts Anderes im Sinne, als nur eine religiöse Reformation, ihr ganzes Wesen, namentlich Luther's, war nur von dem religiösen Interesse in Beschlag genommen.

Die Religion entspringt also nur in der Nacht der Unwissenheit, der Noth, der Mittellosigkeit, der Uncultur**, in Zuständen, wo eben deswegen die Einbildungskraft alle anderen Kräfte beherrscht, wo der Mensch in den überspanntesten Vorstellungen, den exaltirtesten Gemüthsbewegungen lebt; aber sie entspringt zugleich aus dem Bedürfniss des Menschen nach Licht, nach Bildung oder wenigstens nach den Zwecken der Bildung, sie ist selbst nichts Anderes, als die erste, aber selbst noch rohe, pöbelhafte Bildungsform des Menschenwesens; daher eben jede Epoche, jeder gewichtige Abschnitt in der Cultur der Menschheit mit der Religion beginnt. Alles daher, was später Gegenstand der menschlichen Selbstthätigkeit, Sache der Bildung wird, war ursprünglich Gegenstand der Religion; alle Künste, alle Wissenschaften oder vielmehr die ersten Anfänge, die ersten Elemente derselben, — denn so wie eine Kunst, eine Wissenschaft sich entwickelt, vervollkommnet, so hört sie auf, Religion zu sein, — waren anfänglich Sache der Religion und ihrer Vertreter, der Priester. So war die Philosophie, die Poesie, die Sternkunde, die Politik, die Rechtskunde, wenigstens die Entscheidung schwieriger Fälle, die Ermitte-

* Beispiele dieser Unwissenheit s. Werke Bd. 5, Anmerkg. 2 u. 5.

** Selbst noch heute greifen unsere in allen tiefern menschlichen Angelegenheiten unwissenden und rohen Regierungen, um dem Elend der Welt zu steuern, zur Religion, statt zu positiven Hilfs- und Bildungsmitteln.

lung von Schuld und Unschuld, ebenso die Arzneikunde einst eine religiöse Sache und Angelegenheit. So hatte z. B. bei den alten Aegyptern die Arzneikunde „einen religiös astrologischen Charakter. Wie jeder einzelne Theil des Jahres, so stand auch jeder einzelne Theil des menschlichen Körpers unter dem Einfluss einer besonderen Gestirngottheit . . . . . Ein Rechtsstreit, eine Heilung konnte nicht unternommen werden, ohne die Gestirne zu befragen.“ (E. *Röth*: Die ägyptische und zoroastrische Glaubenslehre.) So sind noch heute bei den Wilden die Zauberer oder Hexenmeister, welche mit den Geistern oder Göttern in Verbindung stehen, welche also die Geistlichen, die Priester der Wilden sind, die Aerzte. Auch bei den Christen war sonst die Heilkunst oder die Kraft wenigstens zu heilen eine Sache der Religion, des Glaubens. In der Bibel haften sogar an den Kleidungsstücken der Heiligen, der Glaubenshelden, der Gottesmänner Heilkräfte. Ich erinnere hier nur an das Kleid Christi, dessen Saum man nur zu berühren brauchte, um zu genesen, an die Schweisstüchlein und Koller des Apostels Paulus, die man, wie es in der Apostelgeschichte heisst, nur über die Kranken zu halten brauchte, und die Seuchen wichen von ihnen und die bösen Geister fuhren aus. Die religiöse Medizin beschränkt sich jedoch keineswegs nur auf sogenannte übernatürliche Mittel, auf Beschwörung, Zauberei, Gebet, Glaubens- und Gotteskraft; sie wendet auch *natürliche Heilmittel* an. Aber im Anfange der menschlichen Bildung haben eben diese natürlichen Heilmittel religiöse Bedeutung. So hatten die Aegypter, bei welchen, wie wir eben sahen, die Medizin ein Theil der Religion war, allerdings auch natürliche Heilmitttel; — wie sollte sich denn auch der Mensch nur mit religiösen Mitteln, mit Gebet und Zauberformeln begnügen können! sein Verstand, sei er auch noch so unentwickelt, oder noch so sehr durch den Glauben unterdrückt, sagt ihm ja, dass man überall auf Mittel, und zwar dem Gegenstand, dem Zweck entsprechende Mittel sinnen müsse —; aber die „Bücher, in denen die Heilmittel und Heilarten der Aegypter aufgezeichnet waren, wurden zu den *heiligen* Büchern gerechnet, daher

waren alle Neuerungen aufs strengste verboten; ein Arzt, der ein neues Mittel anwandte, und so unglücklich war, seinen Patienten nicht zu retten, ward mit dem Tode bestraft".

Wir haben an dieser ägyptischen Heilighaltung der herkömmlichen Arzneimittel ein deutliches Beispiel, wie die ersten Bildungs- oder Culturmittel Sacramente sind. Bei uns Christen sind Wasser, sind Wein und Brot nur Mittel der Sacramente; aber ursprünglich war das Wasser wegen der wohlthätigen Wirkungen und Eigenschaften, die man an ihm entdeckte, und die zur Bildung des Menschen und seiner Wohlfahrt beitrugen, ein Sacrament, d. h. etwas Heiliges, ja Göttliches. Das Waschen und Baden war bei den alten Völkern eine religiöse Pflicht und Angelegenheit [23]. Man machte sich ein Gewissen daraus, die Gewässer zu verunreinigen. Die alten Perser liessen ihr Wasser nie in einen Fluss, spuckten nie hinein. Auch bei den Griechen durfte man nicht mit ungewaschenen Händen durch einen Fluss gehen, noch in die Mündung eines Flusses oder in eine Quelle sein Wasser lassen. Ebenso, ja noch heiliger, als das Wasser, waren das Brot und der Wein, weil zu ihrer Entdeckung schon eine grössere Bildung erforderlich war, als zur Entdeckung der wohlthätigen Eigenschaften des Wassers, die ja schon die Thiere kennen. Das „heilige Brot" gehörte zu den Mysterien der griechischen Religion. Selbst noch unter uns, bemerkt richtig Hüllmann in seiner: Theogonie, Untersuchungen über den Ursprung der Religion des Alterthums (Berlin 1804), „herrscht ein gewisses religiöses Gefühl für Brot und Getreide, das unter anderen den Kornwucher für die gehässigste von allen Arten des Wuchers erklärt, das bei dem gemeinen Manne, sobald derselbe etwas von dieser Frucht umkommen sieht, in den Ausruf übergeht: das liebe Brot! das liebe Getreide!" Die Erfindung des Brotes, wie des Weines ward einem Gotte zugeschrieben, weil das Brot, weil der Wein selbst für etwas Göttliches und Heiliges galt. Heisst es ja doch selbst in der Bibel: „der Wein erfreut des Menschen Herz". Alles Wohlthätige, alles Nützliche, alles Erfreuliche, alles das menschliche Leben Ver-

schönernde und Veredelnde war aber den Alten, wie wir eben an dem Beispiel des Brotes und Weines sehen, etwas Göttliches, Heiliges, Religiöses. Je unwissender die Menschen waren, je entblösster an Mitteln, sich Genüsse zu verschaffen, sich ein menschenwürdiges Dasein zu geben, sich gegen die Rohheiten der Natur zu schützen, desto höhere Verehrung mussten sie gegen die Erfinder solcher Mittel hegen, desto heiliger das Mittel selbst halten. Daher war den sinnigen Griechen Alles, was den Menschen zum Menschen macht, ein Gott, so z. B. das häusliche Feuer, weil es die Menschen um den Herd versammelt, den Menschen dem Menschen nähert, kurz ein für den Menschen wohlthätiges Wesen ist. Aber eben weil der Mensch die ersten Heilmittel, die ersten Elemente der menschlichen Bildung und Glückseligkeit zu Sacramenten machte, so wurde im Laufe der Entwicklung der Menschheit stets die Religion der Gegensatz der eigentlichen Bildung, der Hemmschuh der Entwicklung; denn jeder Neuerung, jeder Veränderung in der alten hergebrachten Weise, jedem Fortschritt setzte sich die Religion feindlich entgegen.

Das Christenthum kam zu einer Zeit in die Welt, wo Wein und Brot und andere Culturmittel längst erfunden waren, wo es also nicht mehr Zeit war, die Erfinder derselben zu vergöttern, wo diese Erfindungen bereits ihre religiöse Bedeutung verloren hatten; das Christenthum brachte ein anderes Culturmittel in die Welt: die Moral, die Sittenlehre, das Christenthum wollte ein Heilmittel geben wider die moralischen, nicht wider die physischen und politischen Uebel, gegen die Sünde. Bleiben wir bei dem Beispiel vom Weine, um hieran den Unterschied des Christenthums vom Heidenthume, d. h. dem gemeinen, volksthümlichen zu erläutern. Wie könnt ihr, sagten die Christen zu den Heiden, den Wein vergöttern? was ist er für eine Wohlthat? Unmässig genossen, bringt er Tod und Verderben. Er ist nur eine Wohlthat, wenn er mit Mässigkeit, mit Weisheit, wenn er moralisch getrunken wird; also hängt die Nützlichkeit und Schädlichkeit eines Dings nicht von ihm selbst, sondern nur von seinem moralischen Gebrauch ab. Das Christenthum hatte darin Recht. Aber

das Christenthum machte die Moral zur Religion, d. h. das Sittengesetz zu Gottesgebot; die Sache der menschlichen Selbstthätigkeit zu einer Sache des Glaubens. Der Glaube ist ja im Christenthum das Princip, der Grund der Sittenlehre; „aus dem Glauben kommen die guten Werke," heisst es. Das Christenthum hat keinen Weingott, keine Brot- oder Getreidegöttin, keine Ceres, keinen Poseidon oder Gott des Meeres und der Schifffahrt; es kennt keinen Gott der Schmiede- oder Feuerkunst, wie den Vulkan; aber es hat doch noch einen Gott im Allgemeinen; oder vielmehr einen moralischen Gott, einen Gott der Kunst moralisch und selig zu werden. Und mit diesem Gotte setzen sich die Christen noch heute aller radicalen, aller gründlichen Bildung entgegen, denn der Christ kann sich keine Moral, kein sittliches oder menschliches Leben denken ohne Gott; er leitet daher die Moral von Gott ab, wie der heidnische Dichter die Gesetze und Arten der Dichtkunst von den Göttern und Göttinnen der Dichtkunst, der heidnische Schmied und Feuerkünstler die Kunstgriffe seines Handwerks von dem Gotte Vulkan ableitete. Aber wie sich jetzt die Schmiede und Feuerkünstler überhaupt, ohne einen besonderen Gott zu ihrem Schutzpatron zu haben, auf ihr Handwerk verstehen, so werden auch einst die Menschen sich auf die Kunst verstehen, ohne einen Gott moralisch und selig zu werden. Ja erst dann werden sie wahrhaft moralisch und selig werden, wenn sie keinen Gott mehr haben, keine Religion mehr bedürfen; denn nur so lange eine Kunst noch unvollkommen, noch in den Windeln liegt, bedarf sie des religiösen Schutzes. Denn eben durch die Religion füllt der Mensch die Mängel seiner Bildung aus; nur aus Mangel an universeller Bildung und Anschauung macht er, wie der ägyptische Priester seine beschränkten Arzneimittel, seine moralischen Heilmittel zu Sacramenten, seine beschränkten Vorstellungen zu heiligen Dogmen, die Eingebungen seines eigenen Geistes und Gemüthes zu Geboten und Offenbarungen Gottes.

Kurz: Religion und Bildung widersprechen sich, obgleich man allerdings die Bildung, insofern als die Religion die erste, älteste Culturform ist, die wahre, die vollendete Religion

nennen kann, so dass nur der **wahrhaft Gebildete** der **wahrhaft Religiöse** ist. Indess ist dies doch ein Missbrauch der Worte, denn mit dem Worte: **Religion** verknüpfen sich immer abergläubische und inhumane Vorstellungen; die Religion hat wesentlich der Bildung widerstrebende Elemente in sich; indem sie die Vorstellungen, Gebräuche, Erfindungen, die der Mensch in seiner Kindheit machte, auch dem Menschen in seinem Mannesalter noch zu Gesetzen machen will. Wo ein Gott dem Menschen sagen muss, dass er Etwas thue, wie er den Israeliten befahl, dass sie ihrer natürlichen Nothdurft sich an einem besonderen Orte, an einem Abtritte entledigen sollten, da befindet sich der Mensch auf dem Standpunkt der Religion, aber zugleich auch der tiefsten Rohheit; wo aber der Mensch Etwas aus sich selbst thut, weil es ihm seine eigene Natur, seine eigene Vernunft und Neigung sagt, da hebt sich die Nothwendigkeit der Religion auf, da tritt an ihre Stelle die Bildung. Und sowie es uns jetzt lächerlich und unbegreiflich ist, wie ein Gebot des natürlichen Anstandes einst ein religiöses war, so wird es einst den Menschen, wenn sie aus dem Zustande unserer Scheincultur, aus dem Zeitalter der religiösen Barbarei heraus sein werden, unbegreiflich vorkommen, dass sie die Gebote der Moral und Menschenliebe, um sie auszuüben, als Gebote eines Gottes denken mussten, der sie für das Halten derselben belohnt, für das Nichthalten derselben bestraft. So sagt **Luther**:

„Wer auf gut säuisch leben will,
Wie Epicurus steckt das Ziel,
Der halt von Gott und Menschen nichts,
Glaubs sey kein Gott ders sicht und richt,
Glaub, dass kein Leb'n nach diesem sey,
Obgleich dein Hertz dawider schrey,
Denk, bist gebohren dir allein,
Was du siehst, g'hör in Kragen dein,
Sauff, friss, spey, scheiss, bis voll und toll,
Gleichwie ein Sau, pfleg dein nur wohl."

Wir haben hier ein eclatantes Beispiel, wie die Cultur des rohen Menschen die Religion ist, wie aber diese Cultur, die Religion, selbst noch Rohheit, Barbarei ist. Der religiöse

Mensch wird vom Fressen und Saufen abgehalten, nicht weil er eine Abneigung dagegen hat, nicht weil er etwas dem Menschenwesen Widersprechendes, Hässliches, Thierisches darin findet, sondern aus Furcht vor den Strafen, die ein himmlischer Richter, sei's nun in diesem oder jenem Leben, darauf gesetzt hat oder aus Liebe zu seinem Herrn, kurz aus religiösen Gründen. Die Religion ist der Grund, dass er kein Thier, die Scheidewand zwischen der Humanität und Bestialität; d. h. in sich selbst hat er die Bestialität, ausser und über sich die Humanität. Der Grund seiner Menschlichkeit, seines nicht-Saufens, nicht-Fressens ist ja nur Gott, ein Wesen ausser ihm, ein Wesen, das er als ein von sich unterschiedenes, ausser ihm existirendes Wesen wenigstens vorstellt; wenn kein Gott ist — das ist der Sinn der angeführten Worte Luther's — so bin ich eine Bestie, d. h. eben der Grund und das Wesen meiner Humanität liegt ausser mir. Wo aber der Mensch den Grund seiner Humanität ausser sich hat in einem, wenigstens seiner Vorstellung nach, nicht menschlichen Wesen, wo er also aus nicht menschlichen, aus religiösen Gründen menschlich ist, da ist er eben auch noch kein wahrhaft menschliches, humanes Wesen. Ich bin nur dann Mensch, wenn ich aus mir selbst das Menschliche thue, wenn ich die Humanität als die nothwendige Bestimmung meiner Natur, als die nothwendige Folge meines eigenen Wesens erkenne und ausübe. Die Religion hebt nur die Erscheinungen des Uebels, aber nicht die Ursachen desselben auf; sie verhindert nur die Ausbrüche der Rohheit und Bestialität, aber sie hebt nicht ihre Gründe auf, sie kurirt nicht radical. Nur wo die Handlungen der Menschlichkeit aus in der Natur des Menschen liegenden Gründen abgeleitet werden, ist eine Harmonie zwischen Princip und Consequenz, Grund und Folge; ist Vollkommenheit. Dies thut oder bezweckt aber die Bildung. Die Religion soll die Bildung ersetzen, ersetzt sie aber nicht; die Bildung aber ersetzt wirklich die Religion, macht sie überflüssig. Wer Wissenschaft hat, sagt schon Goethe, braucht die Religion nicht. Ich setze statt des Wortes: Wissenschaft Bildung, weil Bildung den ganzen Menschen umfasst, wenngleich auch dieses

Wort beanstandet werden kann, wenn man wenigstens an das denkt, was man jetzt gewöhnlich unter Bildung versteht. Doch welches Wort ist makellos? Nicht die Menschen religiös zu machen, sondern zu bilden, Bildung durch alle Klassen und Stände zu verbreiten, das ist daher jetzt die Aufgabe der Zeit. Mit der Religion vertragen sich, wie die Geschichte bis auf unsere Tage beweist, die grössten Gräuel, aber nicht mit der Bildung. Mit jeder Religion, die auf theologischen Grundlagen beruht, und nur mit der Religion in diesem Sinne haben wir es immer zu thun, ist Aberglaube verbunden; aber der Aberglaube ist jeder Grausamkeit und Unmenschlichkeit fähig. Man kann sich hier nicht mit dem Unterschiede von falscher und wahrer Religion oder Religiosität helfen. Die wahre Religion, von welcher man alles Schlechte und Gräuelhafte weglässt, ist nichts, als die durch Bildung, durch Vernunft beschränkte und erleuchtete Religion. Und wenn daher Menschen, welche sich zu dieser Religion bekennen, die Menschenopfer, die Ketzerverfolgungen, die Hexenverbrennungen, die Todesstrafen „armer Sünder“ und dergleichen Gräuelthaten theoretisch und practisch, mit Worten und mit der That verwerfen, so kommt das nicht auf Rechnung der Religion, sondern auf Rechnung ihrer Bildung, ihrer Vernunft, ihrer Gutmüthigkeit und Menschlichkeit, die sie nun natürlich auch in die Religion hineintragen.

Gegen die bisherige Entwicklung, dass die Religion nur in den ältesten Zeiten der Menschheit, überhaupt nur in den Zeiten der Rohheit und Unbildung ihren Ursprung nehme und daher nur in solchen Zeiten in voller Frische und Lebenskraft dastehe, dass Religion und Bildung Gegensätze seien, kann man anführen, dass ja gerade oft die gebildetsten, die gelehrtesten, die weisesten Menschen im höchsten Grade religiös waren. Allein diese Erscheinungen erklären sich — abgesehen von den anderen Gründen, die in meiner ganzen bisherigen Entwickelung enthalten sind, denn hier handelt es sich nur um den Gegensatz der Religion und Bildung, ein Gegensatz, den Niemand leugnen kann und wird, denn man kann Religion ohne Bildung und Bildung ohne Religion haben — erklären

sich, sage ich, daraus, dass überhaupt oft im Menschen sich die grössten, unvereinbarsten Widersprüche vorfinden. Die Geschichte der Menschheit, namentlich aber eben die Religionsgeschichte liefert hiervon die merkwürdigsten Beispiele, und nicht nur an Einzelnen, sondern selbst an ganzen Nationen. Die gebildetsten Völker des Alterthums, deren Schriften noch heute die Grundlage der gelehrten Bildung ausmachen, die kunstsinnigen, geistreichen Griechen, und die practischen, thatkräftigen Römer, welchem lächerlichen, unsinnigen religiösen Aberglauben huldigten sie nicht und selbst in ihren besten Zeiten! Der römische Staat selbst beruhte eigentlich nur auf der Weissagerei* aus der Beschaffenheit der Opferthiere, aus den Blitzen und anderen gewöhnlichen und ungewöhnlichen Naturerscheinungen, aus dem Gesang, Flug und Frass der Vögel, denn die Römer unternahmen nichts Wichtiges, z. B. keinen Krieg, wenn ihre heiligen Hühnchen keinen Appetit hatten. In vielen ihrer religiösen Gebräuche und Vorstellungen unterscheiden sich die Griechen und Römer nicht von den rohsten, ungebildetsten Völkern. Man kann daher in einer gewissen Sphäre ein gebildeter und gescheidter Mann sein, und doch auf dem Gebiete der Religion dem thörichtsten Aberglauben unterworfen sein.

Wir finden diesen Widerspruch besonders im Beginne der neueren Zeit. Die Reformatoren der Philosophie und Wissenschaften überhaupt waren Freigeister und Abergläubige zugleich; sie lebten in dem unseligen Zwiespalt zwischen Staat und Kirche, Weltlichem und Geistlichem, Menschlichem und Göttlichem. Das sogenannte Weltliche unterwarfen sie ihrer Kritik; in kirchlichen und religiösen Dingen aber waren sie so gläubig, wie die Kinder und Weiber, unterwarfen sie demüthig ihre Vernunft den unsinnigsten, phantastischsten Vorstellungen und Glaubensartikeln. Der Grund dieser wider-

* D. h. auf religiösem Lug und Trug, worauf übrigens auch jetzt noch der christliche Thron und Altar beruht. Ist es nicht z. B. ein offenbarer Betrug, wenn man jetzt noch nach den Resultaten der selbst von Theologen angestellten Untersuchungen über die Bibel, dieselbe bei dem Volke für das Wort Gottes ausgiebt?

wärtigen Erscheinung ist leicht zu erklären. Die Religion heiligt ihre Vorstellungen und Gebräuche, macht von ihnen das Heil der Menschen abhängig; dringt sie dem Menschen als Gewissenssache auf. So erben sie sich unverändert und unangetastet von Geschlecht zu Geschlecht fort. So waren in dem religiösen Aegypten, wie Plato in seinen Gesetzen bemerkt, die Kunstwerke seiner Zeit und die schon vor Jahrtausenden gefertigten vollkommen gleich, weil jede Neuerung verpönt war, und in Ostindien darf noch heute nach Paullinus a S. Bartholomäo (Brahmanensystem, 1791) kein Maler und Bildhauer ein religiöses Bild verfertigen, wenn es nicht mit den uralten Bildern in den Tempeln übereinstimmt. Während daher in allen anderen Stücken der Mensch fortgeschritten ist, bleibt er in der Religion stockblind und stockdumm auf dem alten Flecke stehen. Die religiösen Einrichtungen, Gebräuche und Glaubensartikel bestehen noch als heilig fort, wenn sie gleich mit der fortgeschrittenen Vernunft und dem veredelten Gefühle des Menschen im schreiendsten Widerspruche stehen, wenn selbst längst der ursprüngliche Grund und Sinn dieser Einrichtungen und Vorstellungen gar nicht mehr bekannt ist. Auch wir leben noch in diesem widerwärtigen Widerspruch zwischen Religion und Bildung; auch unsere religiösen Lehren und Gebräuche stehen im grössten Gegensatze zu unserem gegenwärtigen geistigen und materiellen Standpunkt; aber diesen hässlichen und grundverderblichen Widerspruch aufzuheben, das ist eben unsere Aufgabe jetzt. Die Aufhebung dieses Widerspruchs ist die unerlässliche Bedingung der Wiedergeburt der Menschheit, die einzige Bedingung einer, so zu sagen, neuen Menschheit und neuen Zeit. Ohne sie sind alle politischen und socialen Reformen eitel und nichtig. Eine neue Zeit bedarf auch einer neuen Anschauung und Ueberzeugung, von den ersten Elementen und Gründen der menschlichen Existenz, bedarf — wenn wir das Wort Religion beibehalten wollen, — einer neuen Religion!

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Die Erscheinung, dass Verstand wenigstens in gewissen Lebenssphären sich mit dem unverständigsten Aberglauben, politische Freiheit mit religiösem Knechtsinn, naturwissenschaftliche, industrielle Fortschritte mit dem religiösen Stillstande, selbst mit der Bigotterie vertragen, hat Manche auf die oberflächliche Ansicht und Behauptung gebracht, dass die Religion für das Leben, namentlich das öffentliche, politische Leben ganz gleichgiltig sei; das Einzige, was man in dieser Beziehung erstreben müsse, sei unbedingte Freiheit zu glauben, was man wolle. Ich erwidere aber dagegen, dass solche Zustände, wo politische Freiheit mit religiöser Befangenheit und Beschränktheit verbunden ist, keine wahren sind. Ich für meinen Theil gebe keinen Pfifferling für politische Freiheit, wenn ich ein Sclave meiner religiösen Einbildungen und Vorurtheile bin. Die wahre Freiheit ist nur da, wo der Mensch auch religiös frei ist; die wahre Bildung nur da, wo der Mensch seiner religiösen Vorurtheile und Einbildungen Herr geworden ist. Das Ziel des Staats kann aber kein anderes sein, als wahre, vollkommene Menschen — vollkommen freilich nicht im Sinne der Phantastik — zu bilden; ein Staat daher, dessen Bürger bei freien politischen Instituten religiös unfrei sind, kann kein wahrhaft menschlicher und freier Staat sein. Der Staat macht nicht die Menschen, sondern die Menschen machen den Staat. W i e die Menschen, s o der Staat. Wo einmal ein Staat besteht, da werden freilich die Einzelnen, die durch Geburt oder Einwanderung Glieder desselben werden, durch den Staat bestimmt; aber was ist der Staat im Ver-

hältniss zu den Einzelnen, die in ihn kommen, anders, als die Summe und Verbindung der bereits existirenden, diesen Staat bildenden Menschen, die kraft der ihnen zu Gebote stehenden Mittel, kraft der von ihnen geschaffenen Einrichtungen die Zu- und Nachkommenden nach ihrem Geist und Willen bestimmen? Wo daher die Menschen politisch frei, religiös unfrei sind, da ist auch der Staat kein vollkommener oder noch nicht vollendeter. Was aber den zweiten Punkt betrifft, die Glaubens- und Gewissensfreiheit, so ist's allerdings die erste Bedingung eines freien Staates, dass „Jeder nach seiner Façon selig werden", Jeder glauben kann, was er will. Aber diese Freiheit ist eine sehr untergeordnete und inhaltslose; denn sie ist nichts Anderes, als die Freiheit oder das Recht, dass Jeder auf eigene Faust ein Narr sein kann. Der Staat in unserem bisherigen Sinne kann allerdings nichts weiter thun, als sich aller Eingriffe in das Gebiet des Glaubens zu enthalten, als unbedingte Freiheit in dieser Beziehung zu geben. Aber die Aufgabe des Menschen im Staate ist, nicht nur zu glauben, was er will, sondern zu glauben, was vernünftig ist; überhaupt nicht nur zu glauben, sondern auch zu wissen, was er wissen kann und wissen muss, wenn er ein freier und gebildeter Mensch sein will. Nicht kann man sich hier mit der Schranke des menschlichen Wissens helfen. Im Gebiete der Natur giebt es allerdings noch genug Unbegreifliches; aber die Geheimnisse der Religion, die aus dem Menschen entspringen, kann auch der Mensch bis auf den letzten Grund erkennen. Und eben, weil er es kann, soll er es auch. Endlich ist eine durchaus oberflächliche, von der Geschichte, selbst von dem gewöhnlichen Leben tagtäglich widerlegte Ansicht, dass die Religion keinen Einfluss auf das öffentliche Leben habe. Diese Ansicht stammt nur aus unserer Zeit, wo der religiöse Glaube nur noch eine Chimäre ist. Wo ein Glaube freilich keine Wahrheit im Menschen mehr ist, da hat er auch keine practischen Folgen, da bringt er keine weltgeschichtlichen Thaten mehr hervor. Aber wo das der Fall, wo der Glaube nur eine Lüge noch ist, da befindet sich der Mensch im hässlichsten Widerspruch mit sich, da

hat der Glaube wenigstens moralisch verderbliche Folgen. Eine solche Lüge ist aber der moderne Gottesglaube. Die Aufhebung dieser Lüge ist die Bedingung einer neuen, thatkräftigen Menschheit.

Die eben erwähnte Erscheinung, dass Religiosität im gewöhnlichen Sinne des Worts oft mit den entgegengesetztesten Eigenschaften verbunden ist, hat Viele zu der Hypothese oder Annahme geführt, dass es ein besonderes Organ der Religion oder ein ganz specifisches, besonderes, religiöses Gefühl gebe. Allein mit grösserem Rechte könnte man ein besonderes Organ des Aberglaubens annehmen. In der That heisst der Satz: die Religion, d. h. der Glaube an Götter, an Geister, an sogenannte höhere, unsichtbare Wesen, welche über den Menschen herrschen, ist dem Menschen eingeboren, wie irgend ein anderer Sinn, dieser Satz heisst in vernünftiges und ehrliches Deutsch übersetzt: der Aberglaube ist dem Menschen eingeboren, wie schon Spinoza behauptete. Die Quelle und Stärke des Aberglaubens ist aber die Macht der Unwissenheit und Dummheit, welche die grösste Macht auf Erden ist, die Macht der Furcht oder des Abhängigkeitsgefühles und endlich die Macht der Einbildungskraft, welche aus jedem Uebel, dessen Ursache der Mensch nicht kennt, aus jeder Erscheinung, sei es auch nur eine flüchtige Lufterscheinung, eine Gasart, die den Menschen erschreckt, weil er nicht weiss, was es ist, ein böses Wesen, Geist oder Gott macht, aus jedem Glücksfall, aus jedem Fund, jedem Gut, das ihm der Zufall zuführt, ein gutes Wesen, einen guten Geist oder Gott, oder wenigstens das Werk eines solchen macht. So glauben z. B. die Caraiben, dass es ein böser Geist sei, der durch das Schiessgewehr wirke, dass ein böser Geist bei einer Mondfinsterniss den Mond verschlinge, dass der böse Geist selbst da gegenwärtig sei, wo sie einen üblen Geruch bemerkten. Im entgegengesetzen Sinne heisst es aber bei Homer, wenn Einem der Zufall irgend etwas Erwünschtes plötzlich in die Hand spielt, ein Gott habe es gebracht. Der Glaube an Teufel ist dem Menschen ebenso eingeboren oder natürlich, wie der Glaube an Gott, so dass,

wenn man ein besonderes Gottesgefühl oder Gottesorgan annimmt, man auch ein besonderes Teufelsgefühl oder Teufelsorgan im Menschen annehmen muss.

Bis auf die neueste Zeit war auch in der That beider Glaube unzertrennlich; noch im 18. Jahrhundert war einer, der das Dasein des Teufels leugnete, ebensogut ein Gottloser, wie der das Dasein eines guten oder eigentlich sogenannten Gottes leugnete. Die damaligen Gelehrten vertheidigten den Teufelsglauben mit demselben Aufwand von Scharfsinn, mit welchem die heutigen Gelehrten den Gottesglauben vertheidigen. Im 18. Jahrhundert bezeichneten die Gelehrten, selbst die protestantischen, mit derselben Dünkelhaftigkeit die Teufelsleugnung als einen Unsinn, mit welcher sie jetzt den Atheismus als Unsinn bezeichnen. Ich verweise deshalb auf die in den Anmerkungen zu meinem P. Bayle enthaltenen Beweisstellen aus Walch's philosophischem Lexikon. Nur die Halbheit und Charakterlosigkeit des modernen Rationalismus hat den einen Theil des religiösen Glaubens behalten, den anderen fallen lassen, hat dieses Band zwischen dem Glauben an gute und böse Geister oder Götter zerrissen. Wenn man daher die Religion, d. h. den Gottesglauben deswegen in Schutz nimmt, weil er menschlich sei, weil fast alle Menschen an einen Gott glaubten, weil es nothwendig für den Menschen sei, sich eine „freie“, d. h. menschliche Ursache der Natur zu denken, so muss man auch so consequent, so ehrlich sein und aus demselben Grunde den Glauben an Teufel und Hexen, kurz den Aberglauben, die Unwissenheit und Dummheit des Menschen in Schutz nehmen; denn nichts ist menschlicher, nichts allgemeiner verbreitet, als die Dummheit, nichts natürlicher, nichts mehr dem Menschen angeboren, als die Unwissenheit, die Ignoranz.

Die negative theoretische Ursache oder Bedingung wenigstens aller Götter ist ja die Unwissenheit des Menschen, seine Unfähigkeit, sich in die Natur hineinzudenken; und je unwissender, je beschränkter, je roher der Mensch ist, desto mehr denkt er von sich in die Natur hinein, desto weniger kann er von sich abstrahiren. So glaubten die Peruaner,

wenn sie eine Sonnenfinsterniss **sahen**, **dass** die **Sonne** wegen eines von **ihnen begangenen Fehlers** bös auf sie sei. *Sie glaubten* **also**, *dass die Sonnenfinsterniss nur die Folge einer freien* **Ursache**, d. h. eines Unwillens, einer üblen Laune sei. *Wenn sich aber der Mond verfinsterte, so hielten sie ihn für* krank *und besorgten*, er möge sterben, alsdann vom Himmel fallen, sie alle erschlagen und das Ende der Welt verursachen. Wenn er aber wieder sein Licht bekam, so freuten sie sich darüber als ein Zeichen seiner Wiedergenesung. So trägt der Mensch auf dem Standpunkte der Religion, auf dem Standpunkt, worin der Gottesglaube wurzelt, seine Krankheiten selbst auf die himmlischen Körper über! Die Indianer am Orinoko halten sogar Sonne, Mond und Sterne für lebendige Geschöpfe. Einer sagte einstmals zu Salvator Gilii: „Diese da oben sind Menschen, wie wir". Die Patagonier glauben, dass die Sterne ehemalige Indianer gewesen, und dass die Milchstrasse ein Feld sei, wo sie auf der Straussenjagd sind; die Grönländer glauben desgleichen, dass Sonne, Mond und Sterne ihre Vorfahren gewesen, die bei einer besonderen Gelegenheit in den Himmel versetzt worden; ebenso glaubten andere Völker, dass die Sterne die Wohnungen oder selbst die Seelen der grossen Todten seien, die wegen ihrer Verdienste in den Himmel versetzt worden, also dort ewig leuchteten und glänzten. So glaubten, wie Sueton erzählt, die Römer, als nach Cäsar's Tod sich ein Komet am Himmel zeigte, dass dieser Stern die Seele des Cäsar sei. Kann der Mensch die Anmaassung seiner Unwissenheit, die Vermenschlichung der Natur, die Unterwerfung derselben unter eine freie Ursache, d. h. unter die menschliche Einbildungskraft und Willkür weiter treiben, als wenn er in den Sternen seine Collegen oder Ahnen oder die Ordenssterne erblickt, womit die Menschen nach dem Tode wegen ihrer Verdienste decorirt werden? Die modernen Gottesgläubigen lächeln über solche Vorstellungen, aber sie sehen nicht ein, dass ihr Gottesglaube auf demselben Standpunkt, dem gleichen Grunde beruht. Der Unterschied ist nur, dass sie den Menschen nicht mit Haut und Haaren, nicht — wie ich

früher* entwickelte — das Individuum als körperliches Einzelwesen, sondern das abstract vorgestellte Wesen des Menschen zum Grunde der Natur machen, oder vielmehr es hinter ihr spuken lassen. Es ist aber im Grunde ganz eins, ob ich, wie die Patagonier, die Erscheinungen des Himmels von Gemüthsstimmungen und Willensbestimmungen, den Schein der Sonne von ihrer Gutmüthigkeit und Freundlichkeit, ihre Verfinsterung von ihrer Bosheit, ihrer Ungnade gegen den Menschen ableite, oder wie der Christ, der Gottesgläubige die Natur überhaupt von einer freien Ursache oder dem Willen eines persönlichen Wesens, denn nur ein persönliches Wesen hat Willen, ableite.

Wo der Gottesglaube noch ein wahrer, wo er daher ein consequenter, ein strenger zusammenhängender Glaube ist, kein lüderlicher, zerrissener Glaube, wie der moderne Gottesglaube, da ist Alles willkürlich, da giebt es keine physikalischen Gesetze, keine Naturmacht, da werden die den Menschen in Furcht versetzenden, die schrecklichen, Unglück verursachenden Erscheinungen der Natur von dem Zorne Gottes oder, was eins ist, dem Teufel, die entgegengesetzten Erscheinungen der Natur von der Güte Gottes abgeleitet. Aber diese Ableitung des Naturnothwendigen von einer freien Ursache hat ihren theoretischen Grund nur in der Unwissenheit und Einbildungskraft des Menschen. Daher die Menschen, nachdem sie sich einige Kenntnisse von den gewöhnlichen Erscheinungen der Natur erworben hatten, hauptsächlich nur in den ungewöhnlichen und unbekannten Naturerscheinungen, d. h. in den Erscheinungen der menschlichen Unwissenheit die Spuren und Beweise einer willkürlichen oder freien Ursache erblickten. So war es z. B. mit den Kometen. Weil diese selten erschienen, weil man nicht wusste, was man aus ihnen machen sollte, so erblickten noch bis zu Anfang des 18. Jahrhunderts die Menschen, selbst auch der gelehrte Pöbel, in ihnen willkürliche Zeichen, willkürliche Erscheinungen, die Gott zur Besserung und Züchtigung der Menschen am

* Vergl. 11. u. 21. Vorlesung, bezügl. Polytheismus u. Monotheismus.

Himmel hervorbringe. Der Rationalismus dagegen hat die willkürliche, freie Ursache bis auf den Anfang der Welt zurückgedrängt, ausserdem erklärt er sich Alles natürlich, Alles ohne Gott, d. h. er ist zu faul, zu lüderlich, zu oberflächlich, als dass er bis auf den Anfang, bis auf die Principien seiner natürlichen Erklärungsweise und Anschauung zurückginge; er ist zu faul, um darüber nachzudenken, ob die Frage nach dem Anfange der Welt überhaupt eine vernünftige oder kindische, nur in der Unwissenheit und Beschränktheit des Menschen begründete Frage ist; er weiss sich diese Frage nicht vernünftig zu beantworten; er füllt daher die Leere in seinem Kopfe mit der Einbildung einer „freien Ursache“ aus. Aber er ist so inconsequent, sogleich wieder diese freie Ursache aufzugeben, die Freiheit mit der Nothwendigkeit der Natur abzubrechen; statt dass der alte Glaube die erste Freiheit in einer ununterbrochenen Kette von Freiheiten, d. h. von willkürlichen Handlungen, von Wundern fortsetzt.

Nur die Bewusstlosigkeit, die Charakterlosigkeit, die Halbheit kann den Gottesglauben mit der Natur und Naturwissenschaft verbinden wollen. Glaube ich einen Gott, eine „freie Ursache“, so muss ich auch glauben, das der Wille Gottes allein die Nothwendigkeit der Natur ist, dass das Wasser nicht durch seine Natur, sondern durch den Willen Gottes nass macht, dass es daher jeden Augenblick, so Gott will, brennen, die Natur des Feuers annehmen kann. Ich glaube an Gott, heisst: ich glaube, dass keine Natur, keine Nothwendigkeit ist. Entweder lasse man den Gottesglauben fahren, oder man lasse die Physik, die Astronomie, die Physiologie fahren! Niemand kann zwei Herren dienen. Und wenn man den Gottesglauben in Schutz nimmt, so nehme man auch, wie gesagt, den Teufels-, Geister- und Hexenglauben in Schutz. Dieser Glaube ist nicht nur wegen seiner gleichen Allgemeinheit, sondern auch wegen seiner gleichen Beschaffenheit und Ursache unzertrennlich vom Gottesglauben. Gott ist der Geist der Natur, d. h. der personificirte Eindruck der Natur auf den Geist des Menschen, oder das geistige Bild des Menschen von der Natur, das er aber von der Natur ab-

sondert und als ein selbständiges Wesen denkt. Ebenso ist der Geist des Menschen, der nach dem Tode umgeht, d. h. das Gespenst, nichts Anderes, als das Bild von dem gestorbenen Menschen, das auch noch nach dem Tode übrig bleibt, das aber der Mensch personificirt, als ein von dem wirklichen, lebendigen, leiblichen Wesen des Menschen unterschiedenes Wesen vorstellt. Wer also sich zu dem einen Geist oder Gespenst, dem grossen Naturgespenst bekennt, der bekenne sich auch zu dem anderen Geiste oder Gespenst, dem Menschengespenst.

Doch ich bin von meiner eigentlichen Aufgabe abgekommen. Ich habe nur sagen wollen, dass, wenn man ein besonderes Organ für die Religion im Menschen annehmen will, man vor allen Dingen ein besonderes Organ für den Aberglauben, für die Unwissenheit und Denkfaulheit im Menschen annehmen muss. Nun giebts aber Menschen, welche in dieser Beziehung rationalistisch, ungläubig, in anderer Beziehung abergläubisch sind, weil sie eben über gewisse Dinge nicht klar geworden sind, weil gewisse, oft ganz unbekannte Einflüsse und Gründe sie eben nicht über diesen oder jenen Punkt hinauskommen lassen. Wollte man diese Widersprüche organisch erklären, so müsste man daher zwei sich geradezu entgegengesetzte Organe oder Sinne in einem und demselben Menschen annehmen. Ja, es giebt Menschen, welche in der That verleugnen, verwerfen, verlachen, was sie im Kopfe bekennen, und umgekehrt im Kopfe leugnen, was sie im Herzen bekennen, welche sich z. B. vor Gespenstern fürchten, während sie doch leugnen, dass es Gespenster giebt, ja über sich selbst sich ärgern und schämen, dass sie ein Hemd bei der Nacht für einen Geist, für ein Gespenst ansahen. Wenn man zur Erklärung einer besonderen Erscheinung sogleich zu einem besonderen Sinne oder Organ seine Zuflucht nehmen wollte, so müsste man in diesen Menschen ein besonderes Organ für die heilige Geisterwelt und Gespensterfurcht, und ein anderes Organ für die profane Leugnung der Gespensterwelt annehmen. Es ist allerdings nichts bequemer, als für eine auffallende Erscheinung sogleich eine ganz besondere Ursache ausfindig

zu machen; aber eben diese Bequemlichkeit muss uns schon diese Erklärungsweise verdächtig machen. Was nun aber insbesondere die Religion betrifft, so berechtigt uns gar nichts, sie aus einem besonderen Gefühl, einem besonderen Sinne oder Organ abzuleiten, wie unsere ganze bisherige Erklärung derselben gezeigt hat.

Zum deutlichen Beweise appellire ich an die Sinne. Nur aus seinen Erscheinungen, aus seinen Wirkungen, seinen in die Sinne fallenden Aeusserungen können wir ja so Etwas erkennen, so auch die Religion. Der wichtigste, ihr Wesen am meisten offenbarende und zugleich augenfälligste Act der Religion ist das Gebet oder die Anbetung; denn die Anbetung ist ja das in die Sinne fallende, in sinnlichen Geberden und Zeichen sich darstellende Gebet. Betrachten wir daher die verschiedenen Anbetungsweisen der Völker, so werden wir finden, dass die religiösen Gefühle sich nicht von den Gefühlen unterscheiden, die der Mensch auch ausser und ohne Religion im eigentlichen Sinne hat. Wir lesen bei Meiners, der hierüber wie über andere Punkte in seiner angeführten Schrift das Wichtigste gesammelt hat: „Der allgemeinste, natürlichste Ausdruck der Demüthigung vor höheren Naturen, wie vor unumschränkten Beherrschern, war das Niederwerfen des ganzen Körpers auf die Erde. Das Niederfallen auf die Kniee war, wenn auch nicht so gemein wie das Niederwerfen des ganzen Körpers, doch sehr häufig unter den verschiedensten Völkern. Die Aegypter ehrten durch Knieen ihre Götter, wie ihre Könige und deren Vertraute. Die Juden durften sich ebensowenig, wie die heutigen Muhamedaner, beim Beten hinsetzen, weil der Wohlanstand es von jeher im Morgenlande untersagte, dass Unterthanen sich in Gegenwart ihrer Beherrscher, Clienten vor ihren Patronen, Weiber, Kinder und Knechte vor ihren Männern, Vätern und Herren niederliessen. Im alten Orient, wie im alten Griechenlande und Italien drückten von undenklichen Zeiten her Unterthanen ihren Beherrschern, Knechte ihren Herren, Frauen und Kinder ihren Männern und Vätern Ehrfurcht und Ergebenheit dadurch aus, dass sie ihnen entweder die Hände oder die Kniee und den

Saum der Kleider oder endlich die Füsse küssten. Was Untergebene ihren Vorgesetzten thaten, das thaten die Menschen überhaupt den Göttern. Sie küssten also entweder die Hände oder die Kniee oder die Füsse der Bildnisse der Götter. Die freien Griechen und Römer erlaubten sich sogar das Kinn und den Mund von Götterstatuen zu küssen".

Wir sehen an diesem Beispiele, dass die Menschen keine anderen Ehrenbezeigungen, keine anderen Ausdrucksweisen ihrer Empfindungen und Gesinnungen gegen die göttlichen Wesen haben, als gegen die menschlichen Wesen, dass daher die Gesinnungen und Gefühle, die der Mensch einem religiösen Gegenstande, einem Gotte gegenüber hat, er auch nicht-religiösen Gegenständen gegenüber empfindet, also die Gefühle der Religion keine besonderen sind, oder dass es kein specifisch religiöses Gefühl giebt. Der Mensch wirft sich auf die Kniee nieder vor seinen Göttern; aber dasselbe thut er auch vor seinen Herrschern, vor Denen überhaupt, die sein Leben in der Hand haben; er fleht auch sie um Erbarmen demüthigst an; kurz er bezeigt dieselbe Ehrfurcht den Menschen wie den Göttern. So verehrten die Römer mit der nämlichen Pietät oder Frömmigkeit, mit welcher sie die Götter verehrten, das Vaterland, die Blutsverwandten, die Eltern. Die Frömmigkeit, die Pietät ist, wie Cicero sagt, die Gerechtigkeit gegen die Götter, aber sie ist auch, wie derselbe an einer anderen Stelle sagt, die Gerechtigkeit gegen die Eltern[24]. Bei den Römern war daher auch, wie Valerius Maximus bemerkt, dieselbe Strafe auf die Verletzung der Götter und Eltern gesetzt. Aber noch höher als die Würde der Eltern, die doch den Göttern gleich geachtet waren, stand, wie derselbe sagt, die Majestät des Vaterlands, d. h. der höchste Gott der Römer war Rom. Bei den Indern gehört zu den fünf grossen religiösen Ceremonien oder Sacramenten, die nach Menu's Gesetzbuch ein Hausvater täglich feiern soll, „das Sacrament der Menschen", das Sacrament der Gastfreundschaft, die Hochachtung und Ehrerbietung gegen Gäste. Namentlich hat aber der Orient die Verehrung der Fürsten bis auf den höchsten Grad des religiösen Servilismus getrieben. So müssen z. B. in China

alle Unterthanen, selbst die tributpflichtigen Staatsoberhäupter vor dem Kaiser dreimal niederknieen und neunmal die Erde mit dem Kopfe berühren, und an gewissen Tagen des Monats erscheinen die vornehmsten Mandarinen vor dem Kaiser, und wenn er auch nicht selbst gegenwärtig sein sollte, so erweisen sie doch dem leeren Throne dieselbe Ehrfurcht. Ja selbst vor den kaiserlichen Mandaten und Schreiben muss man niederknieen und neunmal mit dem Kopfe die Erde berühren. Die Japaner halten ihren Kaiser für so erhaben, dass „selbst nur die Grossen der ersten Klasse das Glück geniessen, des Kaisers Füsse sehen zu dürfen, ohne indess ihren Blick höher richten zu dürfen.“ Eben deswegen, weil der Mensch, namentlich der Orientale die höchste Ehrfurcht, deren nur der Mensch fähig ist, seinem Regenten gegenüber empfindet, so hat sie auch seine Phantasie zu Göttern gemacht, sie mit allen Eigenschaften und Titeln der Gottheit ausgeschmückt. Allgemein bekannt sind die hyperbolischen Titel der Sultane und der Kaiser von China. Aber selbst kleine ostindische Fürsten heissen „Könige der Könige, Brüder der Sonne, des Mondes und der Sterne, Herren der Ebbe und Fluth und des Weltmeeres.“ Auch bei den Aegyptern wurde das Königthum mit der Gottheit identificirt, und zwar so sehr, dass der König Ramses sogar dargestellt wird, wie er sich selbst als Gott anbetet.

Die Christen haben von den Orientalen wie die Religion, auch diese Vergötterung der Fürsten ererbt. Die Eigenschaften oder Titel der Gottheit, welche die heidnischen Kaiser führten, waren auch die Titel der ersten christlichen Kaiser. Und noch heute drücken die Christen sich ihren Fürsten gegenüber so demüthig, so servil aus, wie man sich nur einem Gotte gegenüber ausdrücken kann. Noch heute sind die Titel ihrer Fürsten ebenso phantastische Hyperbeln und Uebertreibungen, wie die Titel, womit von jeher die religiöse Schmeichelei die Götter zu verherrlichen suchte. Noch heute sind die Unterschiede, die zwischen den Titeln der göttlichen und fürstlichen Macht eingehalten werden, nur diplomatische Rang-, aber keine Wesensunterschiede. Es giebt eben kein

besonderes religiöses Gefühl, keinen besonderen religiösen Sinn und folglich auch keinen besonderen religiösen Gegenstand, keinen Gegenstand, der ausschliesslich und allein auf religiöse Verehrung Anspruch machte, und darum stammen Götzen- und Götzendienst, Religion und Aberglauben im tiefsten Grunde aus einer gemeinsamen Wurzel im Wesen des Menschen.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Götzen- und Gottesdienst, so sagte ich am Schlusse der vorigen Vorlesung, wurzeln beide im natürlichen Wesen des Menschen. Es giebt kein besonderes Organ weder für den einen noch für den anderen. Und wollte man ein solches für die Religion behaupten, so müsste man es mit demselben Rechte auch für den Aberglauben überhaupt in Anspruch nehmen. Aber woher kommt dann der Unterschied zwischen Götzendienst und Gottesdienst? Dieser Unterschied gründet sich lediglich darauf, dass Gefühle und Ehrenbezeigungen, die einem als „heilig" geltenden Gegenstande ausschliesslich vorbehalten sein sollen, auch einem anderen Gegenstande, sei es nun ein natürlicher, sinnlicher oder geistiger, zugewandt werden können. Die Religion, die sich in öffentlichen Bekenntnissen, in bestimmten gottesdienstlichen Formen ausspricht, sage ich im Wesen des Christenthums, ist ein öffentliches Liebesbekenntniss. Den Gegenstand, das Weib, das die höchste Macht über den Mann ausübt, das in seinen Augen das vorzüglichste und höchste Weib ist, das in ihm eben deswegen ein Abhängigkeitsgefühl erzeugt, das Gefühl, dass er ohne dasselbe nicht leben oder doch nicht glücklich sein kann, das erwählt er zum Gegenstande seiner Liebe und macht es, wenigstens so lange er es nicht besitzt, so lange es nur ein Gegenstand seiner Wünsche und Einbildungen ist, zu einem Gegenstande auch der höchsten Verehrung, zu einem Gegenstande, dem er dieselben Opfer und Huldigungen darbringt, wie der Religiöse seinem Gott. Mit der Religion — auch die Liebe ist Religion — ist es nun ebenso. Die Religion

verehrt den Baum, aber nicht jeden ohne Unterschied, sondern den erhabensten, höchsten; den Fluss, aber den mächtigsten, wohlthätigsten, wie z. B. die Aegypter den Nil, die Inder den Ganges; die Quelle, aber nicht jede, sondern die durch besondere Eigenschaften sich auszeichnende Quelle, wie z. B. die alten Deutschen besonders die Salzquellen verehrten; die leuchtenden Himmelskörper, aber nicht jeden, sondern den hervorragendsten, die Sonne, den Mond, die Planeten oder sonst ausgezeichnete Gestirne. Oder sie verehrt das menschliche Wesen, aber nicht in jeder beliebigen Person, sondern in der Person eines schönen Menschen, wie die Griechen, z. B. die Aegestaner, den Philipp von Kroton, ob er gleich in ihr Land eingefallen, vergötterten, weil er der schönste Mann war, oder in der Person eines Fürsten, eines Despoten, wie die Orientalen, oder in der Person eines um das Vaterland verdienten Helden, wie die Griechen und Römer, oder das Wesen des Menschen im Allgemeinen, den Geist, die Vernunft, weil sie diese für das Herrlichste, Vorzüglichste, Höchste hält. Aber wie ich die Liebe, die Ehre, welche ich *diesem* Weibe erweise, auch einem anderen Weibe erweisen kann, so kann ich auch die Ehre, die ich diesem Baume erweise, auch einem anderen erweisen, gleichwie die Deutschen die Eiche, die Slaven die Linde verehrten; so kann ich die Ehre, die ich dem abgezogenen Wesen des Menschen, dem Geiste bezeige, auch dem wirklichen, individuellen Menschenwesen, die Ehre, die ich dem abgezogenen Wesen der Natur und als Ursache derselben gedachten Wesen, dem Gott, dem Schöpfer bezeige, auch dem sinnlichen Wesen der Natur, der Creatur bezeigen; denn das sinnliche Wesen, die Creatur hat alle Sinne des Menschen *für sich*, das unsinnliche Wesen aber alle Sinne *gegen sich* und übt daher eine weit geringere Macht über den Menschen aus.

Daher entspringt die Eifersucht der Religion, die Eifersucht ihres Gegenstandes, Gottes. Ich bin ein eifersüchtiger Gott, heisst es von Jehovah im Alten Testamente. Und diesen Spruch haben die Juden und Christen in tausendfältigen Variationen wiederholt. Eifersüchtig ist aber Gott oder wird er vor-

gestellt, weil die Gefühle oder Affecte und Gesinnungen der Ergebenheit, der Liebe, der Verehrung, des Vertrauens, der Furcht man ebensogut auch auf einen anderen Gegenstand, auf andere Götter, andere Wesen, wie die natürlichen und menschlichen Wesen, übertragen kann, Gott aber eben diese für sich allein in Anspruch nimmt. Erst durch sogenannte positive, d. i. willkürliche Gesetze entsteht daher der Unterschied zwischen Götzen- und Gottesdienst. Ihr sollt nicht auf Menschen trauen, sondern auf mich; ihr sollt euch nicht fürchten vor Naturerscheinungen, sondern vor mir allein; ihr sollt nicht die Sterne anbeten, als käme von ihnen euer Wohl und Heil, sondern mich, der ich die Sterne zu euerem Dienst gemacht habe, so spricht der Gott Jehovah, der monotheistische Gott überhaupt zu seinen Dienern, um sie vor dem Götzendienste zu bewahren. Aber er brauchte nicht so zu reden, nicht zu gebieten, dass die Menschen nur ihm allein vertrauten und dienten, wenn es ein besonderes religiöses Gefühl, ein besonderes religiöses Organ gäbe. So wenig ich dem Auge zu befehlen brauche: Du sollst nicht hören, nicht dem Schalle dienen, oder dem Ohre: Du sollst nicht sehen, nicht dem Lichte die Aufwartung machen, so wenig brauchte der Gegenstand der Religion dem Menschen zu sagen: Du sollst mir nur dienen, wenn es ein besonderes religiöses Organ gäbe; denn dieses würde sich ebensowenig irgend einem anderen, nicht religiösen Gegenstande zuwenden, als sich das Ohr dem Lichte, oder das Auge dem Gegenstande des Ohres zuwendet. Und so wenig das Auge eifersüchtig ist auf das Ohr, so wenig es befürchtet, dass das Ohr ihm seinen Gegenstand entführen und sich zueignen werde, so wenig könnte Gott auf die natürlichen und menschlichen Wesen eifersüchtig sein oder gedacht werden, wenn es ein ausschliesslich religiöses oder göttliches, nur ihm entsprechendes Organ gäbe.

Das Organ der Religion ist das Gefühl, ist die Einbildungskraft, ist das Verlangen oder Bestreben, glücklich zu sein, aber diese Organe erstrecken sich keineswegs nur auf besondere Gegenstände, auf die Gegenstände, die man als

religiöse bezeichnet, gleich als wenn es solche gäbe, da doch jeder Gegenstand, jede Kraft, jede Erscheinung, sowohl menschliche, als natürliche, Gegenstand der Religion werden kann. Aber Gegenstand der Religion, der Religion wenigstens im eigentlichen Sinne, wird ein Gegenstand der Phantasie, des Gefühls, des Glückseligkeitstriebs nur unter besonderen Bedingungen, unter den eben bisher entwickelten Bedingungen, unter der Bedingung des Standpunktes, wo dem Menschen aus Mangel an Bildung, an Wissenschaft, an Kritik, an Unterscheidung zwischen dem Subjectiven und Objectiven, ein Gegenstand oder Wesen nicht zugleich als Das, was es selbst, was es in Wirklichkeit, was es als ein Object des Verstandes und Sinnes ist, sondern nur als Gefühlswesen, als Phantasiewesen, als Glückseligkeitswesen Gegenstand ist. Allerdings ist auch dem Naturalisten die Natur ein Gegenstand des Glückseligkeitstriebes, denn wer kann glücklich sein z. B. in einem Kerkerloch ohne Raum, ohne Luft, ohne Licht? ein Gegenstand der Einbildungskraft, selbst der Phantasie, ein Gegenstand des Gefühls, selbst des Abhängigkeitsgefühls, aber nur auf Grund ihres wirklichen, gegenständlichen Wesens und eben deswegen wird er nicht von seinem Glückseligkeitstrieb hinter's Licht geführt, nicht von seinem Gefühl übermannt, nicht von seiner Phantasie überflügelt, so dass ihm die Natur als subjectives, d. i. persönliches, willkürliches, gnädiges und ungnädiges, strafendes und belohnendes Wesen erschiene, folglich als ein Wesen, welches nothwendig, seiner Natur nach ein Gegenstand von Opfern und Bussen, von Lob- und Dankliedern, von ehrfurchtsvollen Bitten und Kniebeugungen, d. h. ein Gegenstand der Religion ist. Auch der Naturalist oder Humanist verehrt, um noch ein anderes Beispiel zu geben, die Todten noch, aber nicht religiös, nicht als Götter, weil er nicht wie die religiöse Einbildungskraft die nur vorgestellten Wesen zu wirklichen, persönlichen Wesen macht, weil er nicht die Empfindungen, die der Todte auf ihn macht, auf den Gegenstand überträgt, nicht die Todten für furchtbare, schreckliche Wesen, überhaupt nicht für Wesen hält, die noch Willen, noch Vermögen zu schaden oder nützen

haben, die man ehren, fürchten, bitten und besänftigen muss, wie ein wirkliches Wesen.

Doch nun zurück zu unserem eigentlichen Thema. Den Uebergang von dem Heidenthum zum Christenthum, von der Religion der Natur zu der Religion des Geistes oder des Menschen machte ich vermittelst der Einbildungskraft. Zuerst zeigte ich, dass ein Gott ein Bild, ein Wesen der Einbildung sei, wobei ich zugleich den Unterschied zwischen dem christlichen oder monotheistischen und dem heidnischen oder polytheistischen Gotte zeigte, nämlich dass der heidnische Gott ein materielles, körperliches, einzelnes Bild, der christliche Gott aber ein geistiges Bild, das Wort sei, dass man daher, um das Wesen des christlichen Gottes zu erkennen, nur das Wesen des Wortes zu begreifen brauche. Hierauf beschränkte ich aber meine Ableitung der Religion aus der Einbildungskraft, unterschied die Erzeugnisse der religiösen Einbildungskraft von blossen dichterischen Einbildungen oder Fictionen, zeigte, dass die religiöse Einbildungskraft nur im Bunde mit dem Abhängigkeitsgefühl wirkt, dass die Götter keineswegs nur Wesen der Einbildung, sondern auch Gegenstände der Herzensnoth, Gegenstände der Gefühle sind, die in den wichtigsten Momenten des Lebens, in Glück und Unglück den Menschen ergreifen, dass die Götter eben deswegen, weil der Mensch Angenehmes, Gutes zu erhalten, Unangenehmes, Uebles zu beseitigen sucht, auch Gegenstände des Strebens, des Verlangens nach Glückseligkeit sind. Dieser Punkt brachte uns auf den Unterschied zwischen Religion und Bildung, Gebet und Arbeit: die Religion stimme darin mit der Bildung, der Cultur, der Arbeit überein, dass sie die Zwecke der Cultur habe, aber die Zwecke ohne Culturmittel erreichen wolle. Nachdem ich also diesen Unterschied angedeutet, kehre ich zur Religion, als einer Sache des Glückseligkeitstriebes zurück. Ich sprach bei dieser Gelegenheit den kühnen Satz aus: die Götter sind die verwirklichten, oder die als wirkliche Wesen vorgestellten Wünsche der Menschen; der Gott ist nichts als der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen. Ich bemerkte aber, dass die Götter so verschieden

seien wie die Wünsche der Menschen oder Völker, denn obgleich alle Menschen glücklich sein wollen, so macht doch der eine dieses, der andere jenes zum Gegenstande seiner Glückseligkeit. Die Heiden haben daher andere Götter, als die Christen, weil sie andere Wünsche haben. Oder: der Unterschied des christlichen Gottes von dem heidnischen beruht nur auf dem Unterschiede der christlichen Wünsche von den Wünschen der Heiden. „Wie Dein Hertze, so Dein Gott," sagt Luther. „Alle Völker," sagt Meiners in der angeführten Schrift, „baten die Götter bis auf Entstehung des Christenthums blos um zeitliche Güter und um die Abwendung von zeitlichen Uebeln.[25] Wilde Fischer- und Jägervölker beteten zu den Göttern, dass sie den Fischfang und die Jagd, Hirtenvölker, dass die Götter ihre Weiden und Heerden, ackerbauende Nationen, dass die Götter ihre Gärten und Felder beglücken möchten. Alle ohne Ausnahme baten um Gesundheit und langes Leben für sich und die Ihrigen, um Reichthum, günstige Witterung und Sieg über die Feinde und Widersacher." D. h. die Heiden hatten beschränkte Wünsche, sinnliche, materielle, in der Sprache der Christen, irdische, fleischliche Wünsche. Aber eben deswegen hatten sie auch materielle, sinnliche, beschränkte Götter, und ebensoviele Götter als es sinnliche, wünschenswerte Güter giebt. So hatten sie einen Gott des Reichthums, einen Gott der Gesundheit, einen Gott des Glücks, des guten Erfolgs u. s. w. und, da die Wünsche der Menschen sich nach ihrem Stande, ihrer Beschäftigung richten, so hatte jeder Stand bei den Griechen und Römern seine besonderen Götter, der Hirte Hirtengötter, der Ackerbauer Bauerngötter, der Kaufmann seinen Merkur, den er um Profit anflehte.[26]

Die Gegenstände der heidnischen Wünsche sind übrigens keine „unsittlichen"; es ist nicht unsittlich, Gesundheit zu wünschen, im Gegentheil, es ist dies ein ganz vernünftiger Wunsch; es ist auch nicht unsittlich, zu wünschen, reich zu sein — danken ja doch die frommen Christen selbst ihrem Gotte, wenn sie eine reiche Erbschaft oder sonst einen glücklichen Fund machen, — unsittlich oder vielmehr unmenschlich,

denn nur das Unmenschliche ist das Unsittliche, waren nur dann die Wünsche oder Gebete der Heiden um Reichthum, wenn sie die Götter baten, sie möchten z. B. ihre Verwandten, ihre Eltern sterben lassen, um dadurch in den Besitz ihrer Güter zu kommen. Die heidnischen Wünsche waren Wünsche, die nicht die Natur des Menschen, nicht die Grenzen dieses Lebens, dieser wirklichen, sinnlichen Welt überstiegen. Aber eben deswegen waren auch ihre Götter keine so unbeschränkte supranaturalistische, d. i. übernatürliche Wesen, wie der christliche Gott. Nein! wie die Wünsche der Heiden keine ausser- und überweltlichen Wünsche waren, so waren es auch nicht ihre Götter; sie waren vielmehr eins mit der Welt, Weltwesen. Der christliche Gott macht mit der Welt, was er will, er schafft sie selbst aus Nichts, weil sie selbst nichts für ihn ist, weil er selbst war, als die Welt noch Nichts war; aber der heidnische Gott ist in seinem Schaffen und Wirken an den Stoff, an die Materie gebunden; selbst die heidnischen Philosophen, welche sich am meisten den Vorstellungen des Christenthums näherten, glaubten an die Ewigkeit der Materie, des Grundstoffs der Welt, gaben ihrem Gotte nur die Rolle eines Weltbildners, aber nicht eigentlichen Schöpfers. Der Gott der Heiden war an die Materie gebunden, weil die heidnischen Wünsche und Gedanken an den Stoff, den Inhalt der wirklichen Welt gebunden waren. Der Heide trennte sich nicht von der Welt, von der Natur ab; er konnte sich nur als einen Theil derselben denken; er hatte daher keinen von der Welt unterschiedenen und losgerissenen Gott. Die Welt war ihm ein göttliches, herrliches Wesen, oder vielmehr das Höchste, Schönste, was er sich denken konnte. Gleichbedeutend gebrauchen daher die heidnischen theistischen Philosophen die Worte: Gott, Welt, Natur. Wie der Mensch, so sein Gott; der heidnische Gott ist das Bild des heidnischen Menschen, oder wie ich mich im Wesen des Christenthums ausdrücke, das vergegenständlichte, als ein selbständiges Wesen vorgestellte Wesen des heidnischen Menschen. Das Gemeinschaftliche oder Gleiche in den verschiedenen Göttern oder Religionen ist nur das Gleiche der menschlichen Natur. So

verschieden die Menschen, so sind sie doch alle Menschen, diese Gleichheit und Einheit des Menschengeschlechts, der menschlichen Organisation ist die Gleichheit der Götter; der Aethiopier malt sich Gott schwarz, wie er selbst, der Kaukasier so, wie seine Farbe; aber alle geben ihren Göttern menschliche Gestalt oder menschliches Wesen.

Uebrigens ist es oberflächlich, von der Verschiedenheit der Götter abzusehen; dem Heiden ist nur der heidnische Gott, der Gott, der eins ist mit seinem Unterschiede von anderen Völkern und Menschen, Gott dem Christen nur der christliche Gott. Viele strenge Christen haben daher den Heiden geradezu den Gottesglauben abgesprochen, denn die Götter der Heiden sind keine Götter im Sinne der Christen, widersprechen vielmehr schon wegen ihrer Vielheit dem christlichen Begriffe der Gottheit. Der christliche Gott ist nun aber nichts Anderes als das personificirte oder vergegenständlichte, als ein selbständiges Wesen von der Einbildungskraft vorgestellte Wesen des christlichen Menschen. Der Christ hat überirdische, übersinnliche, übermenschliche, überweltliche Wünsche. Der Christ, wenigstens der wahre Christ, der keine heidnischen Elemente in sich aufgenommen, wie die modernen Welt- und Maulchristen, wünscht sich nicht Reichthum, nicht Ehrenstellen, nicht langes Leben, nicht Gesundheit. Was ist Gesundheit in den Augen der Christen? Dieses ganze Leben ist ja selbst nichts als eine Krankheit, nur im ewigen Leben ist wahre Gesundheit, wie der heilige Augustin sagt. Was ist langes Leben im Sinne des Christen? Im Vergleich mit der Ewigkeit, die der Christ in seinem Kopfe hat, ist ja das längste Leben ein verschwindender Augenblick. Was ist irdischer Glanz und Ruhm? Im Vergleich zu der himmlischen Glorie dasselbe. was ein Irrlicht im Vergleich zum Himmelslicht ist. Aber eben wegen dieser seiner Wünsche hat der Christ auch einen überirdischen, übermenschlichen, ausser- und überweltlichen Gott. Der Christ betrachtet sich selbst nicht, wie der Heide, als ein Glied der Natur, als einen Theil der Welt. „Wir haben hier keine bleibende Stätte", heisst es in der Bibel, „sondern die zukünftige suchen wir." „Unser

Wandel (d. h. unser Indigenat, unser Heimathsrecht) ist im Himmel." Der Mensch, sagt der Kirchenvater Lactanz ausdrücklich, ist kein Erzeugniss der Welt, noch ein Theil der Welt; der Mensch, sagt Ambrosius, ist „über der Welt." „Eine Seele", sagt Luther, „ist besser, denn die ganze Welt."

Der Christ hat eine freie Ursache der Natur, einen Herrn der Natur, dessen Willen, dessen Wort die Natur parirt, einen Gott, der nicht an den sogenannten Causalnexus, an die Nothwendigkeit, an die Kette gebunden ist, welche die Wirkung an Ursache und Ursache an Ursache knüpft, während der heidnische Gott an die Nothwendigkeit der Natur gebunden ist, selbst seine Lieblinge nicht von dem Loos der Nothwendigkeit zu sterben erlösen kann. Der Christ hat aber eine freie Ursache, weil er sich in seinen Wünschen nicht an den Zusammenhang, nicht an die Nothwendigkeit der Natur bindet. Der Christ wünscht sich und glaubt eine Existenz, ein Leben, wo er allen Bedürfnissen, aller Nothwendigkeit der Natur überhaupt entrissen ist; wo er lebt, aber ohne athmen, ohne schlafen, ohne essen, ohne trinken, ohne zeugen und gebären zu müssen, während bei den Heiden selbst Gott der Nothwendigkeit des Schlafes, der Liebe, des Essens und Trinkens unterworfen ist, weil eben der Heide sich nicht von der Nothwendigkeit der Natur losriss, sich keine Existenz ohne die natürlichen Bedürfnisse denken konnte. Der Christ verwirklicht daher diese seine Wünsche, frei zu sein von allen Bedürfnissen und Nothwendigkeiten der Natur, in einem Wesen, das wirklich frei ist von der Natur, das alle der Verwirklichung dieser christlichen Wünsche widerstrebenden Schranken und Hindernisse der Natur aufheben und beseitigen kann und einst wirklich aufhebt. Die Natur ist ja die einzige Schranke der menschlichen Wünsche. Die Schranke des Wunsches, zu fliegen wie ein Engel, oder in einem Nu an einem erwünschten, entfernten Orte zu sein, ist die Schwere; die Schranke des Wunsches, immer mich mit religiösen Betrachtungen und Gefühlen zu beschäftigen, das leibliche Bedürfniss; die Schranke des Wunsches, sündlos oder, was eins ist, selig zu sein [27], die Fleischlichkeit und Sinnlichkeit meiner

Existenz; die Schranke des Wunsches, ewig zu leben, d. h. die der Verwirklichung dieses Wunsches entgegenstehende Schranke der Tod, die Nothwendigkeit der Endlichkeit, der Sterblichkeit. Alle diese Wünsche verwirklicht also, oder die Möglichkeit ihrer Verwirklichung verschafft sich der Christ in einem Wesen, das seiner Einbildung nach über und ausser der Natur ist, gegen dessen Willen die Natur nichts ist und vermag.

Was der Mensch nicht wirklich ist, aber zu sein wünscht, das macht er zu seinem Gotte oder das ist sein Gott. Der Christ wünscht, ein vollkommenes, sündloses, unsinnliches, keinen leiblichen Bedürfnissen unterworfenes, seliges, unsterbliches, göttliches Wesen zu sein, aber er ist es nicht: er stellt sich daher das, was er selbst zu sein wünscht und einst zu werden hofft, als ein von ihm unterschiedenes Wesen vor, welches er Gott nennt, welches aber im Grunde nichts Anderes ist, als das Wesen seiner eigenen übernatürlichen Wünsche, also sein eigenes über die Grenzen der Natur hinausgehendes Wesen. Der Glaube an den Ursprung der Welt aus einem freien, ausserweltlichen, übernatürlichen Wesen hängt daher aufs innigste zusammen mit dem Glauben an das ewige, himmlische Wesen. Die Bürgschaft, dass die übernatürlichen Wünsche des Christen in Erfüllung gehen, liegt ja eben nur darin, dass die Natur selbst von einem übernatürlichen Wesen abhängt, nur der Willkür dieses Wesens ihre Existenz verdankt. Ist die Natur nicht von einem Gott, ist sie aus sich, ist sie nothwendig, so ist auch der Tod nothwendig, so sind überhaupt alle die Gesetze oder Naturnothwendigkeiten, denen die menschliche Existenz unterworfen ist, unabänderlich, unüberwindbar. Wo die Natur keinen Anfang hat, da hat sie auch kein Ende. Der Christ glaubt und wünscht aber das Ende der Natur oder Welt; er glaubt und wünscht, dass alle Naturverrichtungen und Naturnothwendigkeiten aufhören werden, er muss daher auch an einen Anfang und zwar einen geistigen, willkürlichen Anfang der Natur, des leiblichen Wesens und Lebens glauben. Die nothwendige Voraussetzung des Endes ist der Anfang, die nothwendige Voraussetzung des

Unsterblichkeitsglaubens der Glaube an die göttliche Allmacht, *die selbst die Todten erweckt, der nichts unmöglich*, vor der kein natürliches Gesetz, keine Nothwendigkeit besteht. Vermittelst der Schöpfung aus Nichts, die ja das grösste Meisterstück der göttlichen Allmacht, giebt sich der Mensch die Gewissheit, sage ich im Wesen des Christenthums, oder, besser ausgedrückt, bringt er sich den tröstlichen Glauben bei, dass die Welt nichts ist und vermag gegen den Menschen. „Wir haben einen Herrn“, sagt Luther, „der grösser ist, denn die ganze Welt; wir haben einen so mächtigen Herrn, dass, wenn er nur spricht, alle Dinge geboren werden. Wofür sollten wir uns denn fürchten, wenn uns der günstig ist?“ „Wer da gläubet“, sagt derselbe in seiner Auslegung Mose, „dass Gott ein Schöpfer sei, der aus dem, das nicht ist, alles macht, der muss von Nothwegen also schliessen und sagen: darum kann Gott auch Todte auferwecken.“ Eins mit dem Glauben an Gott, wenigstens im Sinne des Christen, also an den christlichen Gott ist darum der Glaube an Wunder.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Der Begriff des Wunders ist einer der wichtigsten, um das Wesen der Religion, insbesondere der christlichen zu erkennen. Wir müssen uns daher etwas bei demselben aufhalten. Vor Allem müssen wir uns hüten, die Wunder der Religion mit den sogenannten Wundern der Natur zu verwechseln, z. B. mit den „Wundern des Himmels", wie ein Astronom seine Astronomie überschrieb, mit den „Wundern der Geologie", oder Erdgeschichte, wie ein Engländer seine Geologie betitelte. Die Wunder der Natur sind Dinge, die unsere Be- und Verwunderung erregen, weil sie über den Kreis unserer beschränkten Begriffe, unserer nächsten, gewöhnlichen Erfahrungen und Vorstellungen hinausgehen. So bewundern wir z. B. die versteinerten Gerippe von den Thiergeschlechtern, die einst auf der Erde hausten, von den Dino- und Megatherien, von den Ichthyo- und Plesiosauriern, diesen ungeheueren Eidechsenarten, weil ihre Grösse weit über das Maass hinausgeht, das wir von den gegenwärtig lebenden Thiergeschlechtern abgezogen haben. Aber die religiösen Wunder haben nicht das Mindeste gemein mit den Dino- und Megatherien, den Ichthyo- und Plesiosauriern der Geologie. Die sogenannten Wunder der Natur sind Wunder für uns, aber keine Wunder an sich oder für die Natur; sie haben ihren Grund im Wesen der Natur, mögen wir nun diesen entdecken und begreifen oder nicht. Allein die theistischen, religiösen Wunder übersteigen die Kräfte der Natur; sie haben nicht nur keinen Grund im Wesen der Natur, sondern sie widersprechen demselben; sie sind Beweise, sind Werke

eines von der Natur unterschiedenen, eines ausser- und übernatürlichen Wesens. „Obgleich", sagt z. B. der gelehrte Vossius in seiner Schrift über den Ursprung und Fortgang des Heidenthums, „Gott den Himmeln ihre Ordnung vorgeschrieben hat, so hat er sich doch nicht das Recht genommen, dieselbe abzuändern, da er selbst der Sonne still zu stehen gebot. Wider die Ordnung der Natur, welche man eine nothwendige nennt, wider die Naturnothwendigkeit also gebar auf seinen Befehl eine Jungfrau, wurden die Blinden sehend, die Todten öfters lebendig". Um das religiöse Wunder glaublich zu machen, hat man allerdings stets die natürlichen Wunder, die doch keine Wunder sind, vorgeschützt. Dieser Kniff gehört zu den vielen frommen Betrügereien, die man sich zu allen Zeiten, in allen Religionen erlaubte, um die Menschen zu bethören und in der religiösen Knechtschaft zu erhalten. Der Unterschied zwischen beiden Wundern geht aber auf eine augenfällige Weise schon daraus hervor, dass das natürliche Wunder etwas ganz Gleichgiltiges für den Menschen, aber bei dem religiösen Wunder der Mensch interessirt, sein Egoismus betheiligt ist.

Das religiöse Wunder hat daher seinen Grund nicht in der äusseren Natur, sondern im Menschen. Das religiöse Wunder hat zu seiner Voraussetzung einen menschlichen Wunsch, ein menschliches Bedürfniss. Die religiösen Wunder geschehen in der Noth, geschehen nur da, wo der Mensch von einem Uebel erlöst sein will, von einem Uebel, von dem er aber, so lange es nur natürlich zugeht, nicht erlöst sein kann. In den Wundern versinnlicht sich das Wesen der Religion. Wie diese, ist auch das Wunder nicht nur eine Sache des Gefühls und der Phantasie, sondern auch des Willens, des Glückseligkeitstriebes. Das Wunder bestimme ich daher im Wesen des Christenthums als einen realisirten supranaturalistischen, d. h. als einen verwirklichten oder als verwirklicht vorgestellten übernatürlichen Wunsch. Ich sage einen übernatürlichen, weil des Christen Wünsche ihrem Gegenstande und Inhalt nach über die Grenzen der Natur und Welt hinausgehen. Uebrigens sind die Wünsche über-

haupt wenigstens der Form, der Art und Weise nach, wie sie erfüllt sein wollen, Supranaturalisten. Ich wünsche z. B. zu Hause zu sein, während ich weit davon in der Fremde herumschweife. Der Gegenstand dieses Wunsches ist nichts Un- und Uebernatürliches; denn ich kann ihn ja auf dem natürlichen Wege erreichen; ich darf nur nach Hause reisen. Aber das Wesen des Wunsches ist gerade, dass ich jetzt ohne Zeitverlust zu Hause sein möchte, dass ich da, wo ich in Gedanken bin, sogleich auch in Wirklichkeit sein möchte. Betrachten wir nun die Wunder, so werden wir finden, dass in ihnen nichts Anderes vergegenständlicht, versinnlicht, verwirklicht ist, als das Wesen des Wunsches. Christus heilt Kranke; Kranke heilen ist kein Wunder; wie viele Kranken genesen auf natürlichem Wege! aber er heilt sie so, wie der Kranke wünscht geheilt zu sein, augenblicklich, nicht auf dem langweiligen, beschwerlichen und kostspieligen Weg der natürlichen Heilmittel. „Er spricht", sagt Luther „sey gesund! und man wird gesund. Also dass er keiner Arzney bedarf, sondern spricht sie mit seinem Wort gesund". Christus heilt Kranke selbst aus der Ferne; er braucht gar nicht leiblich sich an Ort und Stelle zu bewegen, um zu heilen; aber der Kranke kann auch seinen Arzt nicht erwarten; der Wunsch ist es eben, der den Menschen auch noch aus der Ferne herzaubert, herwünscht; der Wunsch bindet sich nicht an die Schranke von Raum und Zeit; der Wunsch ist unumschränkt, ungebunden, frei wie ein Gott. Christus heilt aber nicht nur Krankheiten, die an sich auch auf natürlichem Wege hätten gehoben werden können; er heilt auch unheilbare Krankheiten; er macht Blindgeborene sehend.* „Von der Welt an ist's nicht erhöret, dass Jemand einem geborenen Blinden die Augen aufgethan habe. Wäre dieser nicht von Gott, er könnte nichts thuen".

Aber auch diese göttliche Wunderkraft versinnlicht, vergegenwärtigt uns nur die Kraft der menschlichen Wünsche. Dem menschlichen Wunsch ist nichts unmöglich, nichts un-

* Die Kunst heilt auch Blindgeborene, aber nur in dem Fall, wo die Blindheit heilbar, die Heilung folglich kein Wunder ist.

erreichbar. Christus weckt die Todten auf, so den Lazarus, „der schon vier Tage im Grabe gelegen war“, „der selbst schon stank; denn er ist vier Tage gelegen“. Aber wir wecken in unseren Wünschen, in unserer Phantasie täglich geliebte Todte auf. Freilich bleibt es bei uns nur beim Wunsche, nur bei der Phantasie. Aber ein Gott kann, was der Mensch wünscht, d. h. die religiöse Einbildungskraft verwirklicht in ihren Göttern die Wünsche des Menschen. Gottesglauben und Wunderglauben ist daher eins; Wunder und Gott unterscheiden sich nur, wie Handlung und handelndes Wesen. Die Wunder sind die Beweise, dass das wunderwirkende Wesen ein allmächtiges Wesen ist, d. h. ein Wesen, das alle Wünsche des Menschen erfüllen kann und eben deswegen als ein göttliches Wesen von den Menschen bezeichnet und verehrt wird. Ein Gott, der keine Wunder mehr thut, also keine Wünsche erfüllt, keine Gebete erhört, ausser deren Erfüllung schon im Laufe der Natur gegründet, natürlich möglich ist, die also auch ohne ihn, ohne Gebet in Erfüllung gehen würden, ist ein unbrauchbarer, nutzloser Gott. Nichts ist oberflächlicher, willkürlicher, als die Weise, wie die modernen Christen, die sogenannten Denkgläubigen oder Rationalisten mit den Wundern umgehen, wie sie dieselben wegschaffen und doch noch das Christenthum, den christlichen Gott behalten wollen, wie sie dieselben natürlich erklären, also den Sinn, den das Wunder hat und haben soll, vernichten, oder sonstwie auf die leichtfertigste Weise sich über sie hinwegsetzen. Ein moderner, schon früher erwähnter Denkgläubiger führt sogar für seine oberflächliche und leichtfertige Behandlung des Wunders folgende Stelle aus Luther an: „Weil viel mehr am Worte gelegen ist, denn an den Werken und Thaten Christi, und wenn man deren eines gerathen müsste, besser wäre, dass wir der Werke und Historien ermangelten, denn des Worts und der Lehre, so sind die Bücher billig am höchsten zu loben, die am meisten die Lehre und das Wort des Herrn Christi handeln. Denn wenn gleich die Wunderwerke Christi nicht wären und wir nichts davon wüssten, hätten wir dennoch genug an dem Worte, ohne welches wir

nicht könnten das Leben haben". Wenn Luther hier und da gleichgiltig ist gegen das Wunder, so meint er nur das Wunder, wie es ohne religiösen Sinn, ohne Glauben nur als eine historische, d. h. vergangene, todte Begebenheit betrachtet wird. Was haben die anderen Menschen davon, dass dieser oder jener Jude wunderbar geheilt, dieser oder jener wunderbar gespeist wurde? Das Wunder erstreckt sich, als historisches Factum, nur auf diese Zeit und diesen Ort, wo es geschehen; es hat insofern allerdings, wie die Denkgläubigen sagen, einen relativen, nur auf die Zeitgenossen, denen diese Wunder zu Augen und zu Gute kamen, bezüglichen Werth. Aber das ist eben nicht der wahre religiöse Sinn des Wunders.

Das Wunder soll der thatsächliche Beweis sein, dass der Wunderthäter ein allmächtiges, übernatürliches, göttliches Wesen ist. Nicht das Wunder sollen wir anstaunen, sondern die Ursache, das Wesen, das dieses Wunder thut und ähnliche Wunder thun kann, wenn es die Noth des Menschen erfordert. Das Wort, die Lehre ist freilich insofern mehr als Werk, inwiefern das Werk nur Einzelnen zu Gute kommt, an Zeit und Raum gebunden ist, während das Wort überall hindringt, seinen Sinn auch nicht in unserer Zeit verliert. Aber gleichwohl sagt das Wunder, wenn ich es recht verstehe, dasselbe, was das Wort, die Lehre, nur dass die Lehre allgemein, in Worten sagt, was das Wunder in sinnlichen Beispielen ausspricht. Das Wort sagt: „ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe. Und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben". Was sagt aber das Wunder der Auferweckung des Lazarus von den Todten? was die eigene Auferstehung Christi aus dem Grabe? Es sagt dasselbe, aber in Beispielen und bestätigt sinnlich, in einzelnen Thaten, was das Wort im Allgemeinen sagt. Das Wunder ist daher ebensogut eine Lehre, ein Wort, nur ein dramatisches, ein Schauspiel. Das Wunder, sage ich im Wesen des Christenthums, hat allgemeine Bedeutung, die Bedeutung eines Exempels. „Diese Wunder sind vor uns, die wir erwählet sind, geschrieben", sagt Luther. „Diese That, als der Durchgang durch das

rothe Meer ist zur Figur, zum Exempel und Beispiel geschehen, uns anzuzeigen: dass es uns auch also gehen werde", d. h., dass in ähnlichen Nothfällen ähnliche Wunderthaten Gott thun werde. Wenn also Luther geringschätzend von den Wundern spricht, so gilt dies nur von den Wundern, inwiefern sie als todte, historische, uns nichts angehende Begebenheiten betrachtet werden. Aber mit derselben Geringschätzung spricht Luther auch von anderen Gegenständen, ja von allen Lehren, allen Glaubensartikeln, wenn sie nur historisch betrachtet, wenn sie nicht in Beziehung auf die Gegenwart, auf den lebendigen Menschen gesetzt werden, selbst von Gott, wenn er nur als Wesen an sich, nicht als ein Wesen für den Menschen betrachtet wird. Man vergleiche die besonders im „Wesen des Glaubens im Sinne Luther's" angeführten Stellen. Wenn also Luther geringschätzend von den Wundern spricht, so ist der Sinn seiner Geringschätzung dieser: was hilft es Dir zu glauben, dass Christus den Lazarus vom Tode erweckt hat, wenn Du nicht glaubst, das er auch Dich, auch Deinen Bruder, Dein Kind vom Tode erwecken kann, wenn er will? was hilft's zu glauben, dass Christus 5000 Mann mit fünf Gerstenbroten sättigte, wenn Du nicht glaubst, dass er Dich, dass er überhaupt alle Hungerleider mit eben so wenigen oder ohne alle Mittel sättigen kann, so er natürlich will? Die Kraft, Wunder zu thun, schrieb daher auch Luther keineswegs nur der ersten Zeit des Christenthums zu, wo es nach der gewöhnlichen Annahme allein nothwendig gewesen sei, zur Ausbreitung des christlichen Glaubens Wunder zu thun. Eine alberne Unterscheidung, nebenbei bemerkt! Die Wunder sind entweder immer nothwendig, oder nie nothwendig. So wären z. B. zu keiner Zeit Wunder nothwendiger als zu unserer Zeit, wo es so viele und gründliche Ungläubige giebt, wie vielleicht zu keiner anderen Zeit. Luther schrieb also keineswegs nur die Wunderkraft der ersten Zeit des Christenthums zu: „Wir haben", sagt er, „noch die Macht, solche Zeichen zu thun", freilich nur dann, wie er wo anders sagt, wenn sie nöthig sind.

Es ist daher nichts willkürlicher, gesetzloser, unwahrer,

als wenn man den Gottesglauben vom Wunderglauben, die christliche Lehre von dem christlichen Wunder abtrennen will. Das ist gerade so, als wenn man den Grund von seinen Folgen, die Regel von ihrer Anwendung, die Lehre von den Beispielen, in denen sie sich erst bewährt, abtrennen und für sich festhalten will. Wollt ihr keine Wunder, nun so wollt auch keinen Gott. Geht ihr aber über die Welt, über die Natur zur Annahme eines Gottes hinaus, nun so geht auch über die Wirkungen der Natur hinaus. Ist ein Gott, d. h ein von der Natur, von der Welt unterschiedenes Wesen Ursache der Natur oder Welt; so muss es auch nothwendig von den Naturwirkungen unterschiedene Wirkungen geben, welche eben Beweise, Handlungen dieses von der Natur unterschiedenen Wesens sind. Diese Wirkungen sind aber die Wunder. Es giebt keine anderen Beweise vom Dasein eines Gottes, als Wunder. Gott ist nicht nur ein von der Natur unterschiedenes, sondern auch ein ihr entgegengesetztes Wesen. Die Welt ist ein sinnliches, körperliches, leibliches, Gott aber, dem Glauben selbst unserer Denkgläubigen zufolge, ein nicht sinnliches, nicht körperliches Wesen; wenn es nun aber ein solches Wesen giebt, so muss es nothwendig auch Wirkungen dieses Wesens geben, also Wirkungen, welche den Naturwirkungen entgegengesetzt sind, widersprechen. Diese Widersprüche mit dem Wesen der Natur sind aber die Wunder. Leugne ich Wunder, so muss ich bei der Natur, bei der Welt stehen bleiben, und wenn ich mir auch gleich selbst die Natur, die Welt, d. h. diese in unsere Sinne fallenden Körper, diese Sterne, diese Erde, diese Pflanzen, diese Thiere entstanden, verursacht denke, so kann ich doch nur eine nicht dem Wesen nach von der Natur unterschiedene Ursache derselben annehmen, auf die ich daher nur missbräuchlich den Namen Gottes anwende; denn ein Gott bezeichnet immer ein willkürliches, geistiges, phantastisches, von der Natur unterschiedenes Wesen. Um über die Natur hinaus, d. h. zu einem Gotte zu kommen, muss ich einen Satz, einen Sprung machen. Dieser Sprung ist das Wunder.

Der Rationalismus, der Denkgläubige glaubt aber einen Gott; er glaubt, wie der angeführte Rationalist sich ausdrückt,

dass man „das, was wir Gesetz, Weltordnung nennen, ohne allen Grund in die Natur der Dinge selbst legt, die doch kein Gesetz geben, sondern nur dasselbe empfangen kann.“ Die Natur giebt allerdings keine Gesetze, aber sie empfängt auch keine. Gesetze geben nur menschliche Herrscher und Gesetze empfangen nur menschliche Unterthanen; aber beide Begriffe sind nicht auf die Natur anwendbar, aus dem einfachen Grunde, weil eben Sonne, Mond und Sterne und die sie zusammensetzenden Stoffe keine Menschen sind. Es war kein Gesetzgeber, der dem Sauerstoff geboten, sich nur in dieser bestimmten Gewichtsmenge mit anderen Stoffen zu verbinden, noch hat der Sauerstoff dieses Gesetz empfangen, sondern es liegt in seiner Beschaffenheit, die eins mit der Natur und Existenz des Sauerstoffes ist. Der Rationalismus nimmt aber einen Gott an, welcher der Welt, wie der König seinen Unterthanen, Gesetze giebt, die nicht in der Natur der Welt, der Dinge liegen; er muss also auch annehmen, wenn er consequent sein will, dass es Beweise von der Existenz eines solchen Gesetzgebers giebt, Beweise, dass das, was wir Gesetz, Weltordnung nennen, nicht in der Natur der Dinge liegt; diese Beweise sind aber die Wunder. Der Beweis z. B., dass es kein nothwendiges, in der Natur des Weibes begründetes Gesetz ist, sondern vom Willen Gottes allein abhängt, dass dasselbe nur durch einen Mann Mutter wird, dieser Beweis wird nur dadurch gegeben, dass es auch ohne Mann schwanger wird. Die Wunder glaubt aber der Denkgläubige nicht, die leugnet er, d. h. er leugnet die in die Sinne fallenden, handgreiflichen ungereimten Wirkungen und Folgen des Gottesglaubens; aber die Ursachen dieser Ungereimtheiten, weil diese nicht in die Augen fallen, weil diese erst durch gründliches Denken und Forschen ermittelt werden, und er dazu zu faul, zu beschränkt, zu oberflächlich ist, die lässt er bestehen. Und doch muss ich, will ich consequent sein, mit den Wirkungen auch die Ursache aufheben oder mit der Ursache auch die Wirkungen gelten lassen. Die Natur von Gott abhängig machen, heisst die Weltordnung, heisst die Nothwendigkeit der Natur vom Willen abhängig machen;

heisst an die Spitze der Natur einen Fürsten, einen König, einen Herrscher stellen. Aber so wie der Fürst nur dadurch beweist, dass er ein wirklicher Herrscher ist, dass er Gesetze geben und aufheben kann, so beweist auch ein Gott nur seine Gottheit dadurch, dass er Gesetze abschaffen, oder wenigstens augenblicklich, wenn es die Noth erheischt, suspendiren kann. Der Beweis, dass er sie gegeben, ist nur, dass er sie aufhebt. Diesen Beweis aber liefert das Wunder. „Gott", sagt der Bischof Nemesius in seiner Schrift von der Natur des Menschen, „ist nicht nur ausser aller Nothwendigkeit, sondern er ist auch Herr und Macher (nämlich der Nothwendigkeit); denn da er ein Wesen ist, welches Alles kann, was er will, so thut er nichts weder aus Nothwendigkeit der Natur, noch aus Verordnung des Gesetzes; Alles ist für ihn möglich (zufällig), selbst das Nothwendige. Und damit dies gezeigt würde, hielt er einst auf den Lauf der Sonne und des Mondes, die sich nothwendig bewegen und immer auf dieselbe Weise verhalten, um zu zeigen, dass nichts für ihn nothwendig, sondern Alles nach Willkür möglich ist".

Der Denkgläubige sucht der Nothwendigkeit des Wunders durch die Ausrede auszuweichen, dass er sagt: „der göttliche Wille ist der vollkommenste, als solcher kann er nicht sich ändern, sondern er muss unveränderlich auf ein Ziel hinwirken; der göttliche Wille muss daher auch der stetigste sein, er muss uns als unabänderliches Gesetz, als feststehende Regel erscheinen, die nie eine Ausnahme zulässt". Wie lächerlich! ein Wille, der nicht als Wille, der als unabänderliches Gesetz erscheint, ist eben auch kein Wille, ist nur eine geistliche Phrase und Umschreibung der Naturnothwendigkeit, ist nur ein Ausdruck der rationalistischen Halbheit und Ungründlichkeit, welche zu sehr von der Theologie beherrscht ist, um die Natur in ihrer vollen Wahrheit, und zu sehr von der Naturerkenntniss, um alle Consequenzen der Theologie anzuerkennen, welche daher ein Ebenbild von ihrer eigenen Unentschiedenheit, einen Willen, der kein Wille, und eine Nothwendigkeit, die keine Nothwendigkeit ist, an die Spitze der Welt stellt. Ein Wille, der immer dasselbe

thut, ist kein Wille. Wir sprechen nur deswegen der Natur den Willen, die Freiheit ab, weil sie immer und immer dasselbe thut. Wir sagen, dass nur deswegen der Apfelbaum aus Nothwendigkeit, nicht aus Willensfreiheit Aepfel trägt, weil er nur Aepfel, und zwar immer nur Aepfel derselben Art und Beschaffenheit trägt; wir sprechen nur deswegen dem Vogel die Freiheit des Singens ab, weil er immer dieselben Lieder singt, also keine anderen singen kann. Der Mensch aber bringt nicht immer dieselben Früchte hervor, wie der Baum; er singt nicht immer dieselben Lieder wie der Vogel; er singt bald dieses, bald jenes, bald ein trauriges, bald ein lustiges. Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit, Veränderlichkeit, Unregelmässigkeit, Gesetzwidrigkeit sind allein die Erscheinungen, die Wirkungen, als deren Ursache wir nur ein freies, wollendes Wesen denken. So schlossen die Christen aus dem unveränderlichen und regelmässigen Lauf der Gestirne, dass sie keine göttlichen, freien Wesen wären, wie die Heiden glaubten, denn wenn ihre Bewegung eine freie wäre, so würden sie sich bald dahin, bald dorthin bewegen. Sie hatten Recht: ein freies Wesen bewahrheitet sich nur in freien, unstetigen Aeusserungen. Der Fluss, die Quelle, die vor unserem Auge und Ohre vorbeirauscht, macht, höchstens nur bald schwächer, bald stärker, je nachdem sich die Wassermasse vermehrt oder vermindert, also dem Wesen nach immer denselben Eindruck auf mich. Aber wie verschieden wirkt auf mich der Gesang des Menschen! Bald stimmt er mich so, bald so; bald erregt er die, bald jene ganz widersprechende Empfindung; bald fällt er in diese, bald in jene Tonart. Ein monotones Wesen, ein Wesen, das sich immer gleichbleibend äussert, immer gleichförmig wirkt, ist daher so wenig ein freies, wie das immer in seinen Wirkungen sich gleichbleibende, unveränderliche Wasser ein freies, menschliches Wesen ist.

Thöricht ist es, wenn der Vernunftgläubige die Wunderthätigkeit deswegen von Gott entfernt, weil sie eine zu menschliche Vorstellung sei. Wenn man die Menschlichkeit oder Menschenähnlichkeit Gottes aufhebt, so hebt man auch die Gottheit auf. Was Gott von den Menschen unterscheidet,

das ist eben die Natur, das sind nur die von der Natur abgezogenen Eigenschaften oder Kräfte, wie z. B. die Kraft der Natur, durch welche das Gras wächst, das Kind im Mutterleibe sich bildet. Will man also ein Wesen, das nichts mit dem Menschen gemein hat, so setze man an die Stelle Gottes die Natur; will man aber ein Wesen, das Wille, Verstand, Bewusstsein, Persönlichkeit, wie der Mensch hat, so wolle man auch ein vollkommenes, ganzes, menschliches Wesen, so leugne man auch nicht, dass Gott Wunder wirkt, dass er zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Umständen auch Verschiedenes thue und beabsichtige, kurz dass sein Wille so veränderlich sei, wie der Wille eines Monarchen, eines Menschen überhaupt, denn nur ein veränderlicher Wille ist Wille. *Voluntas hominis*, sagen die Juristen, *est ambulatoria usque ad mortem*, d. h. der Wille des Menschen ist veränderlich bis an seinen Tod. Was ich immer, unveränderlich will, brauche ich nicht zu wollen; das Immer, die Unveränderlichkeit ist die Aufhebung, der Tod des Willens. Ich will gehen, weil ich bis jetzt gesessen oder gestanden; arbeiten, weil ich bis jetzt geruht und gefaulenzt; ruhen, weil ich bisher gearbeitet habe. Wille ist nur, wo Gegensätze, wo Unstetigkeiten, wo Ab- und Unterbrechungen stattfinden. Dieser Wechsel, diese Unterbrechung des ewigen Einerlei der Natur ist aber auf dem Gebiete des religiösen Glaubens, welcher ein wollendes Wesen an die Spitze der Welt setzt, das Wunder. Das Wunder lässt sich daher nicht vom Gottesglauben losreissen ohne die grösste Willkür.

Aber eben diese Willkür, diese Halbheit, dieser Mangel an Gründlichkeit ist das Wesen unserer Denkgläubigen oder Rationalisten, unserer modernen Christen überhaupt. Noch ein Beispiel, um diese meine Behauptung zu rechtfertigen. Derselbe angeführte Rationalist lässt sich, im Widerspruch übrigens mit manchen anderen Rationalisten, welche die Auferstehung so erklären, dass Christus nicht wirklich gestorben sei am Kreuze, die Auferstehung gefallen, nimmt sie als ein historisches Factum an, aber nicht nur ohne die Folgerungen zu ziehen, die mit der Annahme dieser Auferstehung verbunden

sind, sondern auch ohne die näheren Umstände, welche in der h. Schrift dieses angebliche Factum begleiten, anzunehmen. Dass, wie Marcus, Matthäus, Lucas einstimmig erzählen, beim Tode Jesu der Vorhang im Tempel vor dem Allerheiligsten von oben bis unten in zwei Stücke gerissen, dass, wie Matthäus erzählt, die Felsen barsten, die Gräber sich aufthaten, die Erde selbst erbebte, sowohl beim Tode, als bei der Auferstehung Christi, das erklärt er für Ausschmückung der mündlichen Ueberlieferung. Allein wenn Christus wirklich von den Todten auferstanden ist, nicht aus einem blossen Scheintod wieder zum Leben erwachte, so war diese Auferstehung von den Todten ein Wunder, und zwar ein ungeheuer grosses und wichtiges Wunder; denn es war ja der Sieg über den Tod, der Sieg über die Naturnothwendigkeit, und zwar die allerhärteste, die allerunbeugsamste, welche selbst die heidnischen Götter aufzuheben zu schwach waren. Wie ist es daher möglich, dass ein so grosses Wunder vereinzelt dasteht? Müssen mit diesem Wunder nicht noch andere Wunder verbunden gewesen sein? Ist es nicht natürlich, nicht nothwendig, wenn man einmal dieses Wunder annimmt, zu glauben, dass die ganze Natur erbebte, als die Kette der Naturnothwendigkeit, die Kette, welche den Todten an den Tod, an das Grab fesselt, gewaltsam zerrissen wurde? Wahrlich, unsere gläubigen Vorfahren waren weit denkgläubiger, als unsere jetzigen Denkgläubigen; denn ihr Glaube war ein zusammenhängendes Ganzes; sie dachten, wenn ich dieses glaube, so muss ich auch jenes glauben, ob es mir gleich nicht behagt; wenn ich den Grund annehme, so muss ich auch die Folge auf mich nehmen, kurz, wenn ich A sage, so muss ich auch B sagen.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Ich habe in der vorigen Stunde behauptet, dass die wunderbaren Ereignisse beim Tode Jesu mit der Auferstehung im innigsten Zusammenhange stehen. Ist nämlich Christus auferstanden von den Todten, so ist die Auferstehung ein Wunder, ein Beweis der göttlichen Allmacht, vor welcher der Tod nichts ist; ein solches Wunder kann aber nicht für sich allein dastehen und bedarf zu seiner Beglaubigung anderer wunderbarer und ausserordentlicher Ereignisse. Die Auferstehung stünde ganz sinnlos da, wenn sie nicht durch andere Wunder vorbereitet und unterstützt würde. Bei dem Tode eines Wesens, das von den Todten wieder aufersteht und dadurch der Welt den Beweis geben soll, dass es keinen Tod giebt, denn das ist der Sinn der Auferstehung, kann es nicht so gewöhnlich und natürlich zugehen, wie bei dem Tode irgend eines gemeinen Menschen. Wenn ich daher einmal so weit gehe, wie der genannte Rationalist, dass ich die mit der Auferstehung in einem innigen Zusammenhang stehenden Wunder für Sagen, für dichterische Ausschmückung, für Werke der Phantasie erkläre, so muss ich nothwendig noch einen Schritt weiter gehen, und auch die Auferstehung selbst für ein Werk der religiösen Einbildungskraft erklären.

Was der Mensch wünscht, nothwendig wünscht — nothwendig nach dem Standpunkt, worauf er steht — das glaubt er. Der Wunsch ist das Verlangen, dass Etwas sei, was nicht ist; die Einbildungskraft, der Glaube stellt es dem Menschen als seiend vor. So wünschten sich die Christen ein himmlisches Leben; sie hatten keine irdischen Wünsche wie die

Heiden, kein Interesse weder an der natürlichen, noch der politischen Welt. „Die Definition“, sagt z. B. der griechische Kirchenvater Theodoret, „die Plato vom wahren Philosophen giebt, dass er sich nicht um das politische Wesen und Treiben bekümmere, passt nicht auf die heidnischen Philosophen, sondern nur auf die Christen, denn Sokrates, der grösste Philosoph, trieb sich in Gymnasien und Werkstätten herum, diente selbst als Soldat. Aber Die, welche die christliche oder evangelische Philosophie ergriffen, haben sich von dem politischen Getümmel zurückgezogen und in einsamen Orten der religiösen Beschauung und der dieser entsprechenden Lebensart gewidmet, ohne durch die Sorge für Weiber, Kinder und irdische Güter zerstreut zu werden.“ Die Wünsche der Christen gingen nach einem anderen besseren Leben, und sie glaubten daher, dass es ein solches gebe. Wer kein anderes Leben wünscht, glaubt auch keines. Der Gott, die Religion ist aber nichts, als der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb, Glückseligkeitswunsch des Menschen. Den christlichen Wunsch eines himmlischen, seligen Lebens, eines Lebens ohne Ende, ohne die Schranke des Todes, stellte daher die religiöse Einbildungskraft als erfüllt vor in dem vom Tode auferstandenen Christus; denn von seiner Auferstehung hängt ja die Auferstehung, die Unsterblichkeit des Christen ab; er ist ja das Vorbild derselben. Die Erfüllung dieses Wunsches oder vielmehr der Glaube an die Erfüllung desselben, die wirkliche Auferstehung Christi mag nun allerdings, abgesehen davon, dass der Glaube an eine Auferstehung überhaupt schon lange vor dem Christenthum bestand, schon ein Glaubensartikel der zoroastrischen oder persischen Religion war, eine historische Veranlassung gehabt haben, nämlich die, dass Christus von den Seinigen für todt gehalten, als todt betrauert worden war, und daher, als er wiederkam, von ihnen als ein wirklich vom Tode Auferstandener angesehen wurde. Aber es ist Pedantismus und gänzlicher Missverstand der Religion, die religiösen Thatsachen, die nur im Glauben existiren, auf geschichtliche Thatsachen zurückführen, die ihnen zu Grunde liegende geschichtliche Wahrheit er-

mitteln zu wollen. Das Geschichtliche ist nichts Religiöses und das Religiöse nichts Geschichtliches, oder eine geschichtliche Person, ein geschichtliches Ereigniss ist, so wie es Gegenstand der Religion wird, nicht mehr Geschichtliches, sondern ein Ding, ein Geschöpf des Gemüths, der Einbildungskraft. So ist auch der Jesus, wie ich schon in einer früheren Stunde sagte, der und wie er uns in der Bibel überliefert wird, keine geschichtliche Person mehr, sondern eine religiöse; er ist uns dargestellt hier als ein wunderbares, wunderthätiges, allmächtiges Wesen, welches alle Wünsche des Menschen, d. h. alle die Wünsche, die nichts Schlechtes, nichts im Sinne des Christen Unsittliches wollen, erfüllen kann und wirklich erfüllt, als ein Wesen folglich der Phantasie, der Einbildungskraft.

Um das Wunder wegzuschaffen, hilft sich der Denkgläubige auch mit diesem Grunde, dass, wie der angeführte Rationalist sagt, „der Wunderbegriff, wenn er einen wissenschaftlichen Beweis für die Offenbarung geben soll, bestimmt werden muss als eine solche Thatsache in der Sinnenwelt, welche nicht durch den natürlichen Zusammenhang wirkender Ursachen erklärt werden kann, wo also zu schliessen ist, dass Gottes Hand unmittelbar eingegriffen und gewirkt habe. Um aber gewiss zu sein, dass eine Thatsache nicht nach der Naturordnung erfolgt sein könne, müsste man die ganze Natur und alle Gesetze derselben vollständig kennen. Da nun aber kein Mensch eine solche Erkenntniss hat, oder haben kann, so kann auch das Urtheil, dass eine Thatsache schlechthin nicht aus dem Zusammenhange der Dinge entsprungen sein könne, sondern durch eine ausserordentliche Einwirkung der göttlichen Allmacht entsprungen sein müsse, niemals zu völliger Evidenz gebracht werden.“ Allein die Wunder unterscheiden sich auf eine so augenfällige und unverkennbare Weise von den Wirkungen der Natur, dass man schlechtweg, ohne Bedenken behaupten kann, dass sie nicht aus dem Zusammenhang der natürlichen Dinge und Ursachen entsprungen sein können, weil eben die Wünsche und Einbildungen des Menschen, welche uns die Wunder als wirkliche Thatsachen

vorstellen, ausser und über dem Zusammenhange der Dinge, ausser und über der Nothwendigkeit der Natur stehen, gleichwie der Wunsch des unheilbaren Blinden, zu sehen, ausser allem natürlichen Zusammenhang mit der Natur der Blindheit, ja in directem Widerspruch mit den natürlichen Bedingungen und Gesetzen der Erfüllbarkeit dieses Wunsches steht; daher die Bestimmung der alten Theologen, dass das Wunder nicht nur über, sondern auch gegen die Naturordnung, gegen das Wesen der Natur sei, vollkommen richtig ist; denn sie stellt uns die Natur des Wunsches dar. Allerdings kann man also apodictisch, wie die Philosophen sprechen, d. h. mit unbedingter Gewissheit und Entschiedenheit behaupten, dass die Wunder nicht aus der Natur, d. h. der äusseren Natur erklärt werden, dass sie nur durch ausserordentliche Einwirkung der göttlichen Allmacht entstanden sein können; nur ist zu bemerken, dass diese göttliche, übernatürliche Macht eben die Macht der menschlichen Wünsche und Einbildungskraft ist. Kurz das Wesen der Religion, das Wesen der Gottheit offenbart nur das Wesen des Wunsches und der mit ihm unzertrennlich verbundenen Einbildungskraft; denn nur die Einbildungskraft ist es, welche auch den Gott des Denkgläubigen, den Gott des philosophischen Denkers, der nichts ist als sein eigenes Denkwesen, als ein ausser dem Denken existirendes Wesen vorstellt. Aus der gegebenen Erklärung erhellt auch, wie thöricht die Frage oder der Streit um die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Wunder ist. Dieser Streit, diese Frage kann nur entstehen, wenn man das Wunder an sich selbst betrachtet, oder nur an die äussere Erscheinung sich hält, ohne auf den inneren psychologischen oder menschlichen Grund, dem diese äussere Erscheinung allein ihre Existenz verdankt, zurück zu gehen. Der psychologische oder menschliche Ursprung des Wunders erhellt übrigens auf augenscheinliche Weise auch schon daraus, dass die Wunder durch Menschen oder, wie sich der religiöse Glaube ausdrückt, durch Gott vermittelst der Menschen geschehen. Hierin liegt auch der augenfällige Unterschied zwischen den sogenannten natürlichen und den religiösen Wundern, den wir früher berührten.

Die religiösen Wunder sind nicht denkbar ohne den Menschen; denn sie beziehen sich nur auf den Menschen. Die natürlichen Wunder, d. h. die von uns bewunderten Erscheinungen der Natur sind, auch wenn kein Mensch ist und sie bewundert. Die Wunder der Geologie, die Mega- und Dinotherien, die Ichthyosaurier existirten, wenigstens nach der Annahme unserer gegenwärtigen Geologie, ehe noch die Menschen existirten; aber ehe es einen Josua gab, wurde auch nicht die Sonne in ihrem natürlichen Lauf unterbrochen.

Es scheint auf den ersten oberflächlichen Blick paradox, d. h. auffallend und sonderbar, die Religion aus den Wünschen des Menschen abzuleiten, ja sogar die Gottheit, das gegenständliche Wesen der Religion als eins mit dem Wunsche zu erklären; denn in der Religion, wenigstens der christlichen, betet ja der Mensch: Herr! nicht mein, sondern Dein Wille geschehe; die Religion gebietet ja Aufopferung der menschlichen Wünsche. Aber der Christ — natürlich der echte, antike, nicht der moderne Christ — opfert nur auf den Wunsch des Reichthums, den Wunsch, Kinder zu bekommen, den Wunsch der Gesundheit oder des langen Lebens, aber nicht den Wunsch der Unsterblichkeit, den Wunsch göttlicher Vollkommenheit und Seligkeit. Er unterordnet alle diese in seinem Sinne zeitlichen, irdischen, fleischlichen Wünsche dem Einen Haupt- und Grundwunsch der Seligkeit; und von diesem Wunsche, von der Vorstellung, von der Phantasie eines ewigen himmlischen Lebens unterscheidet sich nicht die christliche Gottheit; sie ist nur dieser personificirte, als ein wirkliches Wesen vorgestellte Wunsch. G o t t h e i t u n d S e l i g k e i t i s t d a h e r d e m w a h r e n C h r i s t e n e i n s. Selbst der Mensch, der keine solche überschwänglichen, überirdischen Wünsche hat, wie der Christ, der auf dem Boden der Wirklichkeit, dem Boden des wirklichen Lebens und Menschen mit seinen Wünschen steht, ja selbst der, welcher ganz gemein egoistische Wünsche hat, muss unzählige Nebenwünsche seinem Hauptwunsch, wenn er ihn verwirklichen will, aufopfern. Ein Mensch, der keinen andern Wunsch hat, als reich zu werden oder gesund zu bleiben, muss unzählige

Wünsche unterdrücken, wenn er wirklich reich werden, wirklich gesund bleiben will. So sehr er in diesem Augenblick dieses Vergnügen sich zu verschaffen wünscht, er muss es sich versagen, wenn er über die Befriedigung eines augenblicklichen Triebs, Reizes oder Wunsches nicht seinen Grundwunsch vereiteln will. Wenn es daher heisst in der christlichen Religion: nicht mein, sondern Dein Wille geschehe! so ist der Sinn dieser Worte nur der: nicht der Wille, nicht der Wunsch, der Dieses oder Jenes will und wenn er erfüllt wird, mir vielleicht später zum Verderben gereicht, nicht der Wille der überhaupt sogenannten zeitlichen Güter geschehe; aber keineswegs ist damit gesagt, dass der Wille des Glückseligkeitstriebs überhaupt, nicht der Wunsch des bleibenden, ewigen Glücks, der himmlischen Glückseligkeit geschehen soll. Der Christ setzt ja voraus, wenn er wünscht oder betet, dass der Wille Gottes geschehe, dass dieser Wille nur das Beste, das Wohl des Menschen, wenigstens sein ewiges Wohl und Heil wolle.[28] Der Zurückführung der Religion und der Götter auf die Wünsche der Menschen widerspricht also keineswegs die Resignation, der Verzicht auf Befriedigung dieser oder jener einzelnen Wünsche, welche die Religion gebietet. Es steht fest: wo der Mensch aufhört, hört auch die Religion auf, aber wo der Wunsch aufhört, hört auch der Mensch auf. Keine Religion, kein Gott ohne Wunsch; aber auch kein Mensch ohne Wunsch! Der Unterschied zwischen den Wünschen, ohne welche es keine Religion oder Gottheit, und den Wünschen, ohne welche es keine Menschheit giebt, ohne welche der Mensch nicht Mensch ist, ist nur der, dass die Religion Wünsche hat, die nur in der Einbildungskraft, im Glauben sich erfüllen; der Mensch aber als solcher oder der Mensch, der an die Stelle der Religion die Bildung, die Vernunft, die Naturanschauung, an die Stelle des Himmels die Erde setzt, Wünsche hat, die nicht die Grenzen der Natur und Vernunft überspringen, die im Bereiche der natürlichen Möglichkeit und Verwirklichung liegen.

Der scheinbare Widerspruch zwischen dem Wesen des

Wunsches und dem Wesen der Religion lässt sich auch so ausdrücken. Die Wünsche des Menschen sind willkürlich, gesetz- und zügellos; aber die Religion giebt Gesetze, legt dem Menschen Pflichten, Beschränkungen auf. Allein die Pflichten sind nichts Anderes, als die Grundtriebe, die Grundanlagen, die Grundwünsche des Menschen, welche in den Zeiten und Zuständen der Unbildung die Religion oder Gott, in den Zeiten der Bildung die Vernunft, die eigene Natur des Menschen zu Gesetzen macht, denen er diese oder jene besonderen Begierden, Wünsche und Leidenschaften unterwerfen soll. Alle Religionen, vorzüglich aber die, welche in der Geschichte der menschlichen Cultur von Bedeutung sind, hatten nichts Anderes im Sinne, als das Wohl des Menschen. Die Pflichten, die Beschränkungen, die sie den Menschen auferlegten, legten sie ihnen nur auf, weil sie ohne dieselben nicht den Grundzweck, den Grundwunsch des Menschen, glücklich zu sein, erreichen und erfüllen zu können glaubten. Es giebt allerdings Fälle im Leben, wo die Pflicht und der Glückseligkeitstrieb im Menschen in Widerspruch gerathen, wo man seiner Pflicht selbst sein Leben opfern muss; aber solche Fälle sind tragische, unglückliche oder überhaupt besondere, aussergewöhnliche Fälle. Man kann sie nicht als Grund anführen, um damit den Widerspruch von Pflicht und Moral und Glückseligkeitstrieb zum Gesetz, zur Norm, zum Princip zu erheben. Die Pflicht hat ursprünglich und gesetzmässig nichts Anderes im Sinne und Auge, als das Wohl, als das Glück des Menschen. Was der Mensch wünscht, vor allem Anderen wünscht, das macht er sich zum Gesetz, zur Pflicht. Wo die Existenz oder, was eins ist, das Wohl eines Volkes, — denn was ist die Existenz ohne Wohl, ohne Glück? — und eben damit auch des einzelnen Menschen an den Ackerbau gebunden war, wo der Mensch nicht glücklich, nicht Mensch sein konnte — denn nur der glückliche Mensch ist Mensch, voller, freier, wahrer, sich als Mensch fühlender Mensch — ohne Ackerbau, wo also der Hauptwunsch des Menschen das Gedeihen und Gelingen des Ackerbaus war, da war derselbe auch eine religiöse Pflicht und Angelegen-

heit. Und wo der Mensch seine menschlichen Wünsche und Zwecke nicht erreichen kann, ohne die ihn belästigenden wilden Thiere zu vernichten, da ist diese Vernichtung eine religiöse Pflicht, da ist das Thier selbst, das dem Menschen zur Erfüllung dieser Wünsche, zur Verwirklichung seiner Glückseligkeit, zur Erreichung seiner menschlichen Zwecke verhilft, der Hund, wie in der alten persischen Religion, ein religiöses, ein heiliges, ein göttliches Thier. Kurz der Gegensatz von Pflichten und Wünschen ist nur ein von besonderen Fällen des Menschenlebens abgezogener, hat keine allgemeine Wahrheit und Giltigkeit. Im Gegentheil: was der Mensch im Grunde seines Herzens wünscht, das ist die einzige Regel und Pflicht seines Lebens und Thuns. Die Pflicht, das Gesetz verwandelt nur in einen Gegenstand des Willens und Bewusstseins, was der unbewusste Trieb des Menschen will. Ist es, um auf den Grund der geistigen Unterschiede und Neigungen des Menschen dieses im Beispiel zu zeigen, Dein — versteht sich begründeter — Wunsch, Dein Trieb, ein Künstler zu werden, so ist es auch Deine Pflicht, einer zu werden, und darnach Deine ganze Lebensweise zu bestimmen.

Wie kommt denn nun aber der Mensch dazu, dass er seine Wünsche in Götter, in Wesen verwandelt, wie z. B. den Wunsch, reich zu werden, in einen Gott des Reichthums, den Wunsch der Fruchtbarkeit in eine Gottheit, die fruchtbar macht, den Wunsch, selig zu werden, in einen seligen Gott, den Wunsch, nicht zu sterben, in ein den Tod überwindendes, unsterbliches Wesen? Was der Mensch wünscht, je nach seinem Standpunkt, nothwendig, wesentlich wünscht, das glaubt er, wie gesagt, das hält er auf dem Boden, in dem die Religion wurzelt, für etwas Wirkliches oder Mögliches; er zweifelt nicht, dass es sein kann; die Bürgschaft seiner Möglichkeit ist ihm eben sein Wunsch. Der Wunsch gilt ihm an und für sich selbst schon für eine Zaubermacht. In der altdeutschen Sprache ist „Wünschen so viel als Zaubern“. In der altdeutschen Sprache und Religion hiess der höchste Gott sogar unter anderem auch Wunsch, womit die alte Sprache, wie Jacob Grimm in seiner deutschen Mythologie sagt, den

„Inbegriff von Heil und Seligkeit, die Erfüllung aller Gaben ausdrückte“, und er glaubt, dass das Wort: Wunsch abstammt von Wunjo, welches Freude, Wonne oder Vollkommenheit jeder Art bedeutet. Grimm betrachtet es daher als einen Ueberrest des alten heidnischen Sprachgebrauchs, dass mehrere Dichter des 13. Jahrhunderts den Wunsch personificiren, als ein gewaltiges, schöpferisches Wesen darstellen, und bemerkt dabei, dass man bei ihnen in den meisten Fällen an die Stelle des Namens: Wunsch, den Namen Gottes setzen könne. Wenn er aber dabei die Bedeutung des Wunsches in der späteren Sprachweise, wo er das Streben nach den Gaben und Vollkommenheiten, die Gott besitzt, bedeutet, von der ursprünglichen Bedeutung unterscheidet, so ist nicht zu übersehen, dass ursprünglich im Sinne der Sprache und Religion der Wunsch und der Gegenstand des Wunsches eins ist. Was ich zu haben wünsche, das habe ich ja in der Einbildung, was ich zu sein wünsche — gesund, reich, vollkommen — das bin ich ja wirklich in der Einbildung; denn indem ich mir Gesundheit wünsche, stelle ich mich als gesund vor. Eben deswegen ist der Wunsch als Wunsch ein göttliches Wesen, eine übernatürliche Zaubermacht, denn alle nur immer wünschenswerthen Kräfte und Gaben schüttet er aus dem Füllhorn der Phantasie über mich aus. Es hat mit dem heidnischen Wunsch dieselbe Bewandtniss, wie mit dem christlichen Segen. Segnen ist so viel als Gutes wünschen, Segen also so viel als Wunsch, aber der Segen bedeutet auch den Gegenstand, das Gute, das man sich und Anderen wünscht. „Daher auch in der Schrift“, sagt Luther in seiner Auslegung des Segens, „die gemeine Weise zu reden ist: Gieb mir einen Segen. Hast du nicht mehr Segen? das ist: Gieb mir etwas, als Gut, Brot, Kleid. Denn es ist alles eitel Gottes Gaben und durch seinen Segen haben wir, was wir haben, und heisset auch darum ein Segen, das ist eine Gottes Gabe, die er uns durch seinen Segen giebt“. Der Unterschied zwischen dem göttlichen Wunsch oder Segen und dem menschlichen Wunsch oder Segen ist nur der, dass der göttliche Wunsch der erfüllte, verwirklichte menschliche Wunsch ist. Gott heisst

daher Wunsch aus demselben Grunde, aus welchem Gott überhaupt als der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitswunsch des Menschen bezeichnet werden kann, ja muss, aus demselben Grunde, aus welchem „das Gebet allmächtig“ heisst, aus welchem die göttliche Allmacht selbst nur die in ein gegenständliches Wesen verwandelte oder als solches vorgestellte Allmacht des menschlichen Gebetes und Wunsches ist.

Die Religion stellt, wie die Dichtkunst, das als wirklich, als sinnlich existirend vor, was nur in der Vorstellung existirt, verwandelt Wünsche, Gedanken, Einbildungen, Gemüthszustände in wirkliche vom Menschen unterschiedene Wesen. Der Glaube an Hexerei und Zauberei kommt eben daher, dass die Menschem dem Wunsche eine über den Menschen hinausgehende, nach Aussen wirkende Macht und Kraft zuschrieben, dass sie glaubten, dass einem Menschen wirklich das Uebel geschehe, welches man ihm anwünsche. Die Römer und Griechen stellten die Wünsche des Rachegefühls, die Verwünschungen, die Flüche selbst als Götter oder vielmehr Göttinnen vor, d. h. als Wesen, welche die Flüche vollstreckten, die Wünsche der Rache erfüllten. Dort hiessen sie *Dirae*, hier *Arae*. Was vom Fluch, gilt auch vom Segen. „In der heil. Schrift“, sagt Luther in seiner Auslegung Mose, „sind thätliche Segen, nicht allein Wünsch-Segen, sondern die dasjenige gewisslich bestimmen, mit der That geben und mitbringen, wie die Worte lauten. . . . Wenn ich also sagte: wollte Gott, dass dir deine Sünden vergeben würden . . . das möchte man einen Segen der Liebe nennen. Aber der Segen der Verheissung und des Glaubens und der gegenwärtigen Gaben lautet also: Ich absolvire dich von deinen Sünden“. Das heisst eben: der Glaube, die Einbildungskraft verwandelt das Subjective in Objectives, das Vorgestellte in Wirkliches, das: „O wär' ich! O hätt' ich!“ in das: Ich bin, ich habe, das Wunschwesen in Thatwesen. Weil aber der Mensch, wie sich von selbst versteht, seine Wünsche, seien sie nun gute oder böse, Segnungen oder Verwünschungen, in gewisse Worte und Formeln fasst, so schreibt er eben diesen Formeln, Worten, Namen ausser den Menschen hinausgehende, gegen-

ständliche Wirkungen, d. i. Zauberkräfte zu. So glaubten z. B. die religiösen Römer, dass man durch gewisse Gebets- oder Zauberformeln Regen und Wetter machen und vertreiben, die Früchte auf dem Felde verhexen, Häuser vor Feuersbrunst schützen, Wunden und Krankheiten heilen, Menschen, die davon laufen wollen, bannen könne. So glauben noch jetzt die Altbaiern, dass man Einen „zu todt beten“, d. h. durch Gebete tödten könne. Eben aus diesem Glauben oder Aberglauben kommt es auch, dass die Menschen sich scheuen, die Worte oder Namen von Dingen, die sie fürchten, auszusprechen, weil sie mit dem Namen auch den Gegenstand, den er bezeichnet, herbeizuzaubern oder sich auf den Hals zu laden wähnen. Die nordamerikanischen Wilden fürchten sich zum Theil so sehr vor den Todten, dass sie auch nicht einmal den Namen der Verstorbenen aussprechen, dass Lebende von gleichem Namen einen anderen Namen annehmen. Sie glauben also, dass der Todte — als Todter, als Gespenst — so lange existirt, als er genannt und vorgestellt wird, dass er dagegen nicht mehr existirt, wenn er für sie nicht mehr existirt, dass er nicht ist, wenn sie ihn nicht denken, nicht nennen. So glaubten auch die Griechen und Römer, dass ein Omen, ein Vorbedeutungszeichen nur dann eine Wirkung habe, wenn man es beachte, was freilich ganz richtig ist, denn es hat nur eine gute oder schlimme Wirkung, wenn ich demselben eine erfreuliche oder traurige Bedeutung gebe. Ebenso glauben viele Völker, ja die meisten im kindlichen oder rohen Zustand, dass, wenn sie von den Todten träumen, die Todten ihnen wirklich erscheinen; sie halten überhaupt das Bild, die Vorstellung von einem Wesen, von einem Gegenstand für dieses Wesen, für diesen Gegenstand selbst. Ungebildete Völker glauben selbst, dass die Seele im Traume ausser den Leib hinausspazire und an Orte sich hinbegebe, wohin die Phantasie den Menschen im Traume versetzt; sie halten also diese Traumfahrten für wirkliche Fahrten, die Lügen und Märchen, die ihnen die Phantasie vorsagt, für Wahrheiten und Thatsachen. Die Grönländer glauben sogar, dass auch im Wachen die Seele sich vom Leibe trenne und Reisen mache, weil man

ja auch im Wachen oft in Gedanken sich an ferne Orte versetzt, nicht da geistig ist, wo man leiblich ist.

Wir haben an diesen Vorstellungen übrigens nur sinnliche, rohe, augenfällige Beispiele, wie überhaupt der Mensch das Subjective in Objectives verwandelt, d. h. das, was nur in ihm, nur in seinem Denken, Vorstellen, Einbilden existirt, zu etwas ausser dem Denken, Vorstellen, Einbilden Existirenden macht, namentlich, wenn das, was er vorstellt, ein Gegenstand ist, der mit dem Glückseligkeitstrieb zusammenhängt, ein Gegenstand, den er wünscht als ein Gut, fürchtet als ein Uebel; denn wie die Furcht macht auch die Liebe, das Verlangen, die Sehnsucht nach Etwas den Menschen blind, so dass er nichts Anderes sieht, als was er eben liebt und wünscht, alles Andere darüber vergisst. Oder anders ausgedrückt: der Mensch verwandelt nicht gleichgiltig jede Vorstellung, jede Einbildung, jeden Gedanken und Wunsch, sondern hauptsächlich nur solche in Wesen, die mit seinem eigenen Wesen auf's innigste zusammenhängen, welche ein charakteristischer Ausdruck seines Wesens sind, die eben deswegen für ihn so wirklich sind, wie sein eigenes Wesen, die für ihn den Charakter der Nothwendigkeit haben, weil eben diese Vorstellungen in seinem Wesen begründet sind. So hielten die Heiden ihre Götter für wirkliche Wesen, weil sie sich keine anderen Götter denken konnten, weil diese nur mit ihrem heidnischen Wesen übereinstimmten, den heidnischen Bedürfnissen und Wünschen entsprachen. Die Christen dagegen zweifeln nicht, dass die Götter der Heiden nur eingebildete Wesen sind, aber nur weil die Güter, welche diese Götter spendeten, die Wünsche, welche diese Götter erfüllten, im Sinne der wahren Christen eitle, nichtige Wünsche sind. Es ist im Sinne des wahren Christen nicht nothwendig, gesund zu sein, wozu also einen Gott der Gesundheit? nicht nothwendig, reich zu sein, wozu also einen Gott des Reichthums? Es ist in ihrem Sinne nur nothwendig, was zur ewigen himmlischen Seligkeit verhilft. Kurz: der Christ hält nur die Gedanken, Vorstellungen, Einbildungen für wirkliche Wesen, welche mit seinem christlichen Wesen übereinstimmen

und zusammenhängen, welche ein Abbild seines eigenen Wesens sind, welche sein eigenes Wesen vergegenständlichen. So zweifelt der Christ nicht an der Wahrheit und Wirklichkeit der Unsterblichkeit, eines anderen Lebens nach dem Tode, und doch existirt dieses Leben nur in seiner Vorstellung, seiner Einbildung. Und er zweifelt deswegen nicht, weil diese Einbildung mit dem christlichen, über die Wirklichkeit hinausschweifenden Wesen zusammenhängt. Eben deswegen, weil der Mensch nur einen Gott glaubt, der das eigene Wesen der Menschen ausdrückt und abspiegelt, weil er nur das gedachte, vorgestellte oder eingebildete Wesen, welches mit seinen innersten Herzenswünschen in Einklang steht, für ein wirkliches Wesen hält; eben deswegen habe ich im Wesen des Christenthums den Satz ausgesprochen, dass der Glaube an Gott nichts Anderes sei, als der Glaube des Menschen an sich selbst, dass er in seinem Gotte nichts verehrt, nichts liebt, als sein eigenes Wesen, dass es aber eben deswegen jetzt nothwendig, jetzt unsere Aufgabe sei, diese unbewusste, verkehrte, phantastische Verehrung und Liebe des Menschen in bewusste, gerade, vernünftige Verehrung und Liebe zu verwandeln.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Der Mensch verwandelt also seine Gefühle, Wünsche, Einbildungen, Vorstellungen und Gedanken in Wesen, d. h. das, was er wünscht, vorstellt, denkt, gilt ihm für ein Ding, selbst ausser seinem Kopfe, wenn es gleich nur in seinem Kopfe steckt. „Alle Gegenstände des Gedankens“, sagt Kleuber in seinem Zendavesta von der Ormuzdreligion, aber es gilt von jeder, nur dass die Gegenstände nicht dieselben sind, „alle Gegenstände des Gedankens (d. h. hier alle Gedankenunterschiede oder Gedankenwesen) sind hier zugleich wirkliche Wesen und damit auch Gegenstände der Huldigung“. Daher kommt es auch, dass der Mensch selbst das Nichts, welches nur ein Gedanke, ein Wort ist, ausser sich hinaus gesetzt hat, und zu der unsinnigen Vorstellung gekommen ist, dass vor der Welt Nichts gewesen, dass die Welt sogar aus Nichts geschaffen sei. Aber der Mensch verwandelt hauptsächlich nur die Gedanken und Wünsche in Wesen, in Dinge, in Götter, welche mit seinem Wesen zusammenhängen. So verwandelt z. B. der Wilde jede schmerzliche Empfindung in ein böses, den Menschen peinigendes Wesen, jedes Bild seiner Einbildungskraft, das ihn in Furcht und Schrecken versetzt, in ein teuflisches Gespenst. So verwandelt der humane Mensch seine menschlichen Gefühle in göttliche Wesen. Unter allen Griechen hatten allein die Athener, nach Vossius, dem Mitleid, dem Mitgefühl einen Altar errichtet. So verwandelt der politische Mensch seine politischen Wünsche und Ideale in Götter. So gab es in Rom eine Freiheitsgöttin, der Gracchus einen Tempel er-

baute; so hatte auch die Eintracht einen Tempel; so auch das öffentliche Wohl, so die Ehre, kurz Alles, was dem politischen Menschen von besonderer Wichtigkeit ist. Das Reich der Christen war dagegen kein Reich von dieser Welt; sie betrachteten den Himmel als ihr Vaterland. Die ersten Christen feierten daher nicht, wie die Heiden, den Geburtstag, sondern den Todestag des Menschen, weil sie in dem Tode nicht nur das Ende dieses Lebens, sondern zugleich den Anfang des neuen, himmlischen Lebens erblickten. Das ist ihr Unterschied von den Heiden, deren ganzes Wesen in das Wesen der natürlichen und bürgerlichen Welt versunken war. Die Christen verwandelten daher nur die mit diesem ihrem Unterschied, diesem ihrem Wesen zusammenhängenden Wünsche, Gedanken und Vorstellungen in Wesen. Die Heiden machten den Menschen mit Haut und Haaren zum Gotte, die Christen machen nur das geistige und gemüthliche Wesen des Menschen zum Gotte. Die Christen lassen alle sinnlichen Eigenschaften, Leidenschaften und Bedürfnisse von ihrem Gott weg, aber nur weil sie dieselben von ihrem eigenen Wesen wegdenken, weil sie glauben, dass auch ihr Wesen, ihr Geist sich, wie sie sich ausdrücken, von dieser körperlichen Schale und Hülle abschäle, dass sie einst Wesen werden, welche nicht mehr essen, nicht mehr trinken, welche reine Geister sind.

Das, was der Mensch noch nicht wirklich ist, aber einst zu werden hofft und glaubt, einst werden will, was daher nur ein Gegenstand des Wunsches, der Sehnsucht, des Strebens und eben deswegen kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung, sondern nur der Phantasie, der Einbildung ist, das nennt man ein Ideal, auf deutsch: ein Ur-, Vor- und Musterbild. Der Gott des Menschen oder Volkes, wenigstens des Volkes, welches nicht, wie der Wilde, stets auf dem alten Fleck, auf dem Boden der Rohheit stehen bleibt, das weiter kommen will, das eben deswegen eine Geschichte hat — denn die Geschichte hat ihren Grund nur in dem Trieb und Bestreben des Menschen, sich zu vervollkommnen, sich ein angemessenes Dasein zu verschaffen — der Gott eines solchen

Volkes ist nichts Anderes, als sein Ideal. „*Ihr sollt vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist*“, heisst es im Neuen Testament. Und im Alten Testament heisst es: „Ich bin der Herr, euer Gott, darum sollt ihr euch heiligen, dass ihr heilig seid, denn ich bin heilig.“ Wenn man daher unter Religion gar nichts Anderes versteht, als überhaupt Cultus eines Ideals, so hat man vollkommen recht, wenn man die Aufhebung der Religion unmenschlich nennt, denn dass sich der Mensch ein Ziel seines Strebens, ein Vorbild setzt, ist nothwendig. Aber das Ideal, wie es Gegenstand der Religion, so auch der christlichen Religion, kann nicht unser Muster sein. Der Gott, das religiöse Ideal ist zwar immer ein menschliches Wesen; aber doch so, dass eine Menge dem wirklichen Menschen zukommender Eigenschaften an ihm weggelassen sind; er ist nicht das ganze menschliche Wesen; er ist nur Etwas vom Menschen, etwas aus dem Ganzen Herausgerissenes, ein Aphorismus der menschlichen Natur. So reissen die Christen den Geist, die Seele dem Menschen aus dem Leibe heraus, und machen diesen herausgerissenen, entleibten Geist zu ihrem Gotte. Selbst die Heiden, wie z. B. die Griechen, welche den Menschen so zu sagen mit Haut und Haaren zum Gotte machten, selbst diese machten doch nur die menschliche Gestalt, wie sie ein Gegenstand des Auges, aber nicht, wie sie ein Gegenstand des körperlichen Tastsinns ist, zur Gestalt ihrer Götter. Ob sie gleich in der Praxis, im Leben, im Cultus ihre Götter wie wirkliche Menschen behandelten, ihnen sogar Speise und Trank darbrachten, so waren die Götter doch in ihrer Vorstellung, ihrer Dichtkunst abgezogene Wesen, Wesen ohne wirkliches Fleisch und Blut. Mehr noch gilt dies aber vom christlichen Gott. Wie kann nun aber ein abgezogenes, unsinnliches, unkörperliches Wesen, ein Wesen ohne sinnliche Bedürfnisse, Triebe und Leidenschaften mir zumuthen, dass ich, ein körperliches, sinnliches, wirkliches Wesen, ihm gleichen, ihm ähnlich sein soll? Wie kann es für mich das Gesetz, das Muster meines Lebens und Thuns sein? wie überhaupt mir Gesetze geben? Der Mensch begreift nicht Gott, sagt die

Theologie, aber Gott begreift auch nicht die Menschen, sagt die Anthropologie. Was weiss ein Geist von sinnlichen Trieben, Bedürfnissen und Leidenschaften?

Woher sind denn die Gesetze der Moral, schreien die Gläubigen, wenn kein Gott ist? Die Thoren! Gesetze, die der menschlichen Natur entsprechen, sind auch nur aus dem Menschen entsprungen. Ein Gesetz, das ich nicht erfüllen kann, das über meine Kräfte geht, das ist auch kein Gesetz für mich, kein menschliches Gesetz; aber ein menschliches Gesetz hat eben deswegen auch einen menschlichen Ursprung. Ein Gott kann alles Mögliche, d. h. alles nur immer Einbildbare, und kann daher auch alles Mögliche dem Menschen zumuthen. So gut er zu den Menschen sagen kann: Ihr sollt vollkommen und heilig sein, wie ich, so gut kann er auch zu den Menschen sagen: Ihr sollt nicht essen und trinken; denn ich, der Herr euer Gott, esse und trinke auch nicht. In den Augen eines Gottes ist ja das Essen und Trinken etwas höchst Unanständiges, Unheiliges, Thierisches Gesetze, die ein Gott dem Menschen giebt, d. h. Gesetze, die ein abgezogenes und eben deswegen nur in der Einbildung existirendes Wesen zu ihrem Grund und Ziel haben, taugen daher nichts für den Menschen, haben zu ihrer Folge die grösste Heuchelei, denn ich kann nicht Mensch sein, ohne meinen Gott zu verleugnen, oder die grösste Unnatur, wie die Geschichte des Christenthums und anderer ähnlicher Religionen bewiesen hat. Die nothwendige Folge eines geistigen, d. h. abstracten, abgezogenen Wesens oder Gottes, welches der Mensch zum Gesetz seines Lebens macht, ist die Maceration, die Mortifikation, die Selbstentfleischung, die Selbstentleibung. Das materielle Elend der Christenwelt hat daher zuletzt seinen Grund nur in ihrem geistigen Gott oder Ideal. Ein geistiger Gott kümmert sich nur um das Seelenheil, aber nicht um das körperliche Wohl des Menschen. Ja, das Körperwohl steht sogar in grösstem Widerspruch mit dem Seelenheil, wie die frömmsten und ausgezeichnetsten Christen gesagt haben. Statt des religiösen Inhalts muss sich der Mensch daher jetzt ein anderes Ideal setzen. Unser Ideal sei kein

castrirtes, entleibtes, abgezogenes Wesen, unser *Ideal* sei der *ganze, wirkliche, allseitige, vollkommene, ausgebildete Mensch. Nicht nur das Seelenheil, nicht nur die geistige Vollkommenheit, auch die körperliche Vollkommenheit, die körperliche Wohlfahrt und Gesundheit gehöre zu unserem Ideal! Die Griechen* leuchten uns auch hierin mit ihrem Beispiel voran. Körperliche Spiele und Uebungen gehörten zu ihren religiösen Festen.

Mit dem religiösen Ideal verknüpfen sich ferner immer allerlei unvernünftige, selbst abergläubische Vorstellungen. Die Religion stellt nämlich zugleich dieses Ideal als ein Wesen vor, von dessen Willen das Schicksal des Menschen abhängt, als ein persönliches, oder doch selbständiges, vom menschlichen Wesen unterschiedenes Wesen, das der Mensch verehren, lieben und fürchten soll, kurz, dem er alle die Empfindungen und Gesinnungen zuwenden soll, die man nur einem wirklichen, lebendigen Wesen gegenüber empfinden kann. Der Mensch hat keine Vorstellung, keine Ahnung von einer anderen Wirklichkeit, einer anderen Existenz, als einer sinnlichen, physischen. Die Religion stellt daher das Ideal, obwohl es nur ein Gedankenwesen oder nur moralisches Wesen ist, zugleich als ein physisches Wesen vor. Sie macht das im Sinne des Menschen höchste Wesen oder Vorbild auch zu dem an sich ersten Wesen, zu dem Wesen, woraus alle anderen sinnlichen, körperlichen Wesen entsprungen sind und von dem sie in ihrem Sein abhängen. Dies ist der Unsinn der Religion, dass sie das Ziel des Menschen zum Anfang der Welt, zum Princip der Natur macht. Weil er sich abhängig fühlt und weiss von seinem Ideal, weil er fühlt, dass er ohne dies Ziel nichts ist, dass er mit ihm den Zweck und Grund seines Daseins verliert, so glaubt er auch, dass die Welt überhaupt nicht ohne dieses Urbild bestehen kann, dass sie ohne dasselbe nichts ist. Es ist die menschliche Eitelkeit, die keineswegs nur in der glänzenden Uniform des Staats, sondern auch in dem demüthigen Mönchs- oder Priestergewand der Religion sich geltend macht, es ist, ein modernes Wort gebraucht, die Romantik, welche ihrem religiösen Ideal den ersten Platz einräumt, ja alle anderen Dinge zum Opfer darbringt, um

damit ihre Verehrung auszudrücken. Wie der Liebhaber, wenigstens der romantische Liebhaber, die Tugenden und Reize aller anderen Frauen im Vergleich zu seiner Geliebten in Nichts verschwinden sieht, wie sie in seinen Augen die Einzige, die Unvergleichliche, die namenlos, die unbeschreiblich Schöne, der Ausbund, der Inbegriff aller weiblichen Tugenden und Reize ist, so dass für die anderen Frauen nichts übrig bleibt, als der Mangel an allen jenen Reizen, die eben die Einzige in sich schon verschlungen hat, so geht es dem Menschen auch mit dem Ideal seiner religiösen Liebe. Alle anderen Dinge und Wesen verschwinden vor demselben in Nichts; denn es ist der Inbegriff aller Tugenden, aller Vollkommenheiten. Das Dasein aller anderen Dinge ist an sich ihm unerklärlich, weil gleichgiltig, wie dem romantischen Liebhaber das Dasein aller anderen Frauen; aber weil sie nun einmal da sind, trotz seines religiösen Ideals, welches allein werth ist zu existiren, so muss er sich doch einen, wenn auch noch so schlechten Grund ihres Daseins ausfindig machen; und er findet diesen nur in ihrer, freilich sehr entfernten, Aehnlichkeit mit dem religiösen Ideal, nur darin, dass sie doch etwas Göttliches, etwas, wenn auch sehr wenig Vollkommenes in sich haben, gleichwie der romantische Liebhaber den anderen Frauen wenigstens die Gnade anthut, sie doch auch neben seiner Einzigen existiren zu lassen, weil sie doch auch Aehnlichkeit mit der Einzigen haben. Die andern Frauen sind ja doch wenigstens auch Frauen, gleichwie die anderen Wesen auch Wesen sind, so gut wie das göttliche Wesen.

Aus diesem eben entwickelten Grunde also, freilich nicht aus diesem allein, kommt es also, dass der Mensch seinem religiösen Ideal den ersten Rang unter allen Wesen einräumt, und deswegen nicht nur alle anderen Wesen nach ihm, sondern auch aus ihm entstehen lässt. Nach ihm lässt er sie entstehen, weil sie nach ihm dem Range nach kommen, weil er das dem Range nach erste Wesen auch zu dem der Zeit nach ersten Wesen macht, weil der Mensch, namentlich der Mensch der alten Welt, aus welcher die Religion entsprungen, das Aeltere, Frühere für ein höheres Wesen an-

sieht, als das Jüngere, Neuere*; aus ihm aber lässt er sie entstehen nur aus einem negativen, d. i. nichtigen Grunde; nur aus dem Grunde seiner Unwissenheit, nur weil er nicht weiss, woher er sie sonst entstehen lassen soll. Ein Bock zieht immer einen anderen nach sich. Der erste Bock der Religion ist, dass sie das religiöse Ideal zum Urwesen, zum ersten Wesen macht, der zweite, dass sie die anderen Wesen aus ihm kommen lässt; aber der erste zieht nothwendig den zweiten nach sich. „Dem Anfange leiste Widerstand!" Dieser Satz gilt auch in der Religion, gilt auch in der Politik. Aber so sehr dieser Satz in der Medicin, Moral und Pädagogik allgemein angenommen und gepriesen wird, so sehr verschrieen ist er in der Politik, in der Religion. Der Rationalismus, um ein Beispiel aus der Religion, die ja unser Gegenstand ist, zu geben, curirt und bemerkt überall richtig die handgreiflichen Böcke des religiösen Glaubens, die aber eben nur Böcke zweiten, untergeordneten Ranges sind; die Grundböcke aber, welche erst die anderen Böcke zur Folge haben, lässt er als unantastbare Heiligthümer bestehen. Auf die Frage des Rationalisten an den Atheisten: was der Atheismus sei? ist daher die Antwort die: der Rationalismus ist ein unausgebackener, halber, ungründlicher Atheismus; der Atheismus ist der vollendete gründliche Rationalismus. Oder die Antwort ist diese: der Rationalismus ist ein Chirurg; der Atheist ein Mediciner. Der Chirurg heilt nur die handgreiflichen Uebel, der Mediciner die inneren, nicht mit Fingern und Zangen fassbaren Uebel. Doch wieder von dieser Episode zurück zu unserem Thema.

Der Gott, das religiöse Ideal des Christen ist der Geist. Der Christ beseitigt sein sinnliches Wesen; er will nichts wissen von dem gemeinen, „thierischen" Trieb des Essens und Trinkens, dem gemeinen, „thierischen" Trieb der Geschlechts- und Kinderliebe; er betrachtet den Leib als einen Makel und Schandfleck, der seinem Adel, seiner Ehre, an sich ein geistiges Wesen zu sein, von Geburt an anklebt, als eine nur zeitlich

* Z. B.: „Das Alterthum steht den Göttern am nächsten". (Cicero, *de Legibus*.)

nothwendige Herablassung und Verleugnung seines wahren Wesens, als einen schmutzigen Reisekittel, als ein pöbelhaftes Incognito seines himmlischen Staates. Er will blos Geist sein und werden. Zwar haben die alten Christen an die Auferstehung des Fleisches geglaubt, ja der Unterschied des Glaubens der Christen, wenigstens der alten, von dem Glauben der heidnischen Philosophen besteht darin, dass sie nicht nur eine Unsterblichkeit des Geistes, des Denkvermögens, der Vernunft, sondern auch eine leibliche Unsterblichkeit glaubten. „Ich will nicht allein der Seele nach, sondern auch dem Leibe nach leben. Das Corpus will ich mit haben," sagt Luther. Aber dieser Leib ist eben ein durchaus himmlischer, geistiger Leib, d. h. ein eingebildeter Leib, ein Leib, der, wie überhaupt die religiösen Gegenstände, uns nichts darstellt und vergegenwärtigt, als das Wesen der menschlichen Wünsche und Einbildungskraft. Der geistige Leib ist ein Leib, der, wie die Phantasie, die Einbildung des Menschen, in einem Nu an einem entfernten Orte ist, der, wie die Vorstellung, die Phantasie, durch verschlossene Thüren hindurchdringt, denn die verschlossene Thüre, die Wand ist ja kein Hinderniss, mir vorzustellen, mir in der Einbildung zu vergegenwärtigen, was hinter der Wand, hinter der Thüre vorgeht; ein Leib, dem kein Faustschlag und Fusstritt, keine Hieb- und Schusswunden beigebracht werden können, so wenig als einer Einbildung, einem Phantasie-, einem Traumbild Fusstritte und Faustschläge gegeben werden können; er ist daher ein ganz wunderbarer Körper, der verwirklichte übernatürliche Wunsch des Menschen, einen Körper zu haben, ohne Krankheit, ohne Uebel, ohne Leiden, ohne Verwundbarkeit und Sterblichkeit und folglich auch ohne alle Bedürfnisse; denn aus den mannigfaltigen Bedürfnissen unseres Leibes entspringen ja auch die mannigfaltigen Krankheiten und Uebel desselben, wie z. B. aus dem Bedürfniss der Luft und folglich einer Lunge die Leiden und Uebel der Lunge. Brauchten wir keine Luft und hätten daher keine Lunge, so hätten wir eine Quelle und Klasse von Krankheiten weniger, als wir jetzt haben. Aber das himmlische, geistige Corpus braucht keine Luft, keine

Speisen, keine Getränke; es ist ein bedürfnissloses, göttliches, geistiges Corpus; kurz es ist ein nicht vom Wesen der menschlichen Einbildungen und menschlichen Wünsche unterschiedenes Ding, ein Leib, der in Wahrheit kein Leib ist. Trotz des himmlischen Leibes können wir daher als das Ideal, das Ziel des Christen, des alten selbst, den Geist setzen. Der Unterschied zwischen den verschiedenen Sorten der Christen besteht nur darin, dass die alten, wundergläubigen Christen hauptsächlich den Geist der Einbildungskraft, den mit sinnlichen, gemüthlichen Bildern geschwängerten Geist; die christlichen, gottesgläubigen Philosophen den Geist, der aus den Bildern allgemeine Begriffe abzieht, den denkenden Geist; die Rationalisten und Moralisten den Geist, der in Handlungen sich äussert, den practischen, moralischen Geist, zu ihrem Ideal oder Muster haben.

Weil also dem Christen der Geist, das fühlende, denkende, wollende Wesen sein höchstes Wesen, sein Ideal ist, so macht er es auch zu dem ersten Wesen, zur Ursache der Welt; d. h. er verwandelt seinen Geist in ein gegenständliches, ausser ihm existirendes, von ihm unterschiedenes Wesen, von welchem er daher auch die ausser ihm existirende, gegenständliche Welt entspringen lässt, ableitet. Gott, sagt der Christ, Gott d. h. der vergegenständlichte, ausser dem Menschen existirend gedachte Geist hat die Welt durch seinen Willen und Verstand hervorgebracht. Diesen weltschöpferischen Geist unterscheidet der Christ aber als den vollkommenen, unendlichen Geist von seinem oder dem menschlichen Geist überhaupt als dem unvollkommenen, beschränkten, endlichen Geist. Dieser Process der Unterscheidung, dieser Schluss von dem „endlichen" Geist auf einen unendlichen Geist, dieser Beweis vom Dasein eines Gottes, d. h. hier eines vollkommenen Geistes ist der psychologische. Während der sogenannte kosmologische Beweis von der Welt im Allgemeinen, der physiologische oder teleologische Beweis von der Ordnung und dem Zusammenhang, der Zweckmässigkeit der Natur ausgeht, so geht dagegen der psychologische Beweis, welcher der das Wesen des Christenthums charakterisirende

Beweis ist, von der Psyche oder der Seele, dem Geiste des Menschen aus. Der heidnische Gott ist ein von der Natur abgezogener, aus der Natur entsprungener; der christliche Gott ein von der Seele, dem Geiste abgezogener, aus der Seele entsprungener Gott. Der Schluss ist kürzlich dieser: der menschliche Geist ist; an seinem Dasein können wir nicht zweifeln; es ist etwas Unsichtbares, Unkörperliches in uns, das denkt, will und fühlt; aber das Wissen, Wollen und Können des menschlichen Geistes ist mangelhaft, beschränkt durch die Sinnlichkeit, abhängig vom Leibe; das Beschränkte, Endliche, Unvollkommene, Abhängige setzt aber etwas Unbeschränktes, Unendliches, Vollkommenes voraus; also setzt der endliche Geist einen unendlichen Geist als seinen Grund voraus; also ist ein solcher und dieser ist Gott. Aber folgt hieraus die Selbständigkeit, die wirkliche Existenz eines solchen Geistes? Ist der unendliche Geist nicht eben der unendlich, der vollkommen sein wollende Geist des Menschen? Kommen bei der Entstehung dieses Gottes nicht auch die Wünsche des Menschen in Betracht? Wünscht nicht der Mensch frei von den Schranken des Leibes, wünscht er nicht allwissend, allmächtig, allgegenwärtig zu sein? Ist also nicht auch dieser Gott, dieser Geist der verwirklichte Wunsch des Menschen, unendlicher Geist zu sein? Haben wir nicht also auch in diesem Gotte das menschliche Wesen vergegenständlicht? Schliessen denn nicht die Christen, selbst die heutigen denk- oder vernunftgläubigen Christen, aus dem Alles-wissen-Wollen, dem unendlichen Wissensdurst des Menschen, welcher aber hier nicht befriedigt werde und nicht befriedigt werden könne, aus dem unendlichen, durch kein Gut, kein Glück der Erde befriedigten Glückseligkeitstrieb, aus dem Verlangen nach vollkommener, durch keine sinnlichen Triebe befleckter Moralität auf die Nothwendigkeit und Wirklichkeit eines nicht auf die Zeit dieses Lebens und den Ort dieser Erde beschränkten, nicht an den Leib, nicht an den Tod gebundenen, unendlichen Lebens und Daseins des Menschen? Sprechen sie aber nicht dadurch, wenn auch nicht geradezu, die Gottheit oder Göttlichkeit des menschlichen Wesens aus? Ist denn ein

ewig dauerndes, nie endendes, an keine Zeit und keinen Ort gebundenes, ein der Allwissenheit, überhaupt unendlicher Vollkommenheit fähiges Wesen nicht ein Gott oder göttliches Wesen? Ist also ihr Gott, ihr unendlicher Geist etwas Anderes, als das Vor- und Musterbild von dem, was sie einst selbst werden wollen, das Urbild und Abbild ihres eigenen, in der Zukunft sich entfaltenden Wesens?

Was ist denn der Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Geist? Einzig die Vollkommenheit oder Unendlichkeit; die Eigenschaften, die Wesensbestimmungen sind in beiden gleich; der Geist hat nach den christlichen Psychologen nichts mit der Materie, dem Körper gemein; er ist, wie sie sich ausdrücken, ein vom sinnlichen, leiblichen Wesen absolut unterschiedenes Wesen; Gott ist es aber desgleichen; Gott kann nicht gesehen, gefühlt, betastet werden; der Geist auch nicht; der Geist denkt, Gott auch; die Christen, selbst die vernunftgläubigen, erblicken ja in den Dingen nur verwirklichte, versinnlichte, verkörperte Gedanken Gottes; der Geist hat oder ist Bewusstsein, Wille, Persönlichkeit, Gott auch; der Unterschied ist nur, dass das, was im Menschen beschränkt, endlich, in Gott unbeschränkt, unendlich ist. Was offenbart sich denn nun aber in dieser Unendlichkeit der göttlichen Eigenschaften? Die Unendlichkeit oder Unbeschränktheit der menschlichen Wünsche, der menschlichen Einbildungskraft und der menschlichen Abstractionskraft, der Kraft oder Fähigkeit, das Allgemeine von dem Einzelnen und Besonderen abzuziehen, wie ich z. B. von den vielen verschiedenen Bäumen den Allgemeinbegriff des Baumes abziehe, indem ich alle Unterschiede, alle Besonderheiten, wodurch sich die einzelnen Bäume in der Wirklichkeit unterscheiden, weglasse. Der unendliche Geist ist nichts als der Gattungsbegriff des Geistes, welcher aber von der Einbildungskraft auf Befehl der menschlichen Wünsche und Glückseligkeitstriebe als ein selbständiges Wesen versinnlicht wird. „Je weniger bestimmt“, sagt der heilige Thomas Aquino, „je allgemeiner, je abgezogener ein Wort oder eine Bestimmung ist, desto mehr eignet sie sich für Gott, desto angemessener

ist sie ihm.“ Wir haben schon früher dies gesehen bei der Frage von der Existenz, von dem Wesen Gottes überhaupt. Jetzt, wo wir im Wesen des Christenthums uns befinden, dessen Wesen der Geist ist, haben wir dieses an den geistigen Bestimmungen Gottes nachzuweisen. Gott, heisst es z. B. in der Bibel, ist die Liebe, d. h. Gott ist die Liebe im Allgemeinen gedacht; die menschliche Liebe besteht in verschiedenen Arten, als Freundesliebe, als Vaterlandsliebe, als Geschlechtsliebe, als Kinder- und Elternliebe, als wohlwollende Gesinnung gegen die Menschen überhaupt, als Menschenfreundlichkeit; sie gründet sich im Menschen auf Neigung, Empfindung, Sinnlichkeit; die Liebe nun, abgesondert von allen diesen ihren Arten, von allen sinnlichen und speciellen Bestimmungen, die Liebe, rein für sich selbst gedacht, ist die Liebe, wie sie Gott zugeschrieben oder als Gott gedacht wird. Ein anderes Beispiel ist das Wort Gottes oder das göttliche Wort. Die alten Christen, welche weit folgerichtiger dachten, als die modernen, welche fast die ganze Psychologie und Anthropologie in die Theologie verlegten, schrieben dem göttlichen Geist auch ein göttliches Wort zu und zwar ganz richtig. Der Geist äussert sich auf die geistigste, ihm entsprechendste Weise nur im Worte, ja Denken und Reden, wenn auch nicht äusserlich mit den Lippen, ist unzertrennlich; mit dem Worte verschwindet auch der Gedanke, mit dem Namen die Sache, die er bezeichnet; die Menschen fingen daher erst zu denken an, als sie zu sprechen anfingen, als sie Worte bildeten. Wenn man daher Gott Geist, Verstand zuschreibt, wenn man von Gedanken Gottes spricht, so muss man auch so consequent sein, von Worten Gottes zu reden. Schämt man sich nicht, die Welt, die sinnliche, körperliche, durch den Gedanken und Willen eines Geistes entstehen zu lassen, schämt man sich nicht, zu behaupten, dass die Dinge nicht deswegen gedacht werden, weil sie sind, sondern deswegen sind, weil sie gedacht werden; so schäme man sich auch nicht, dieselben durch das Wort entspringen zu lassen, so schäme man sich auch nicht, zu behaupten, dass nicht die Worte sind, weil die Dinge sind, sondern die Dinge nur der

Worte wegen sind. Der Geist als Geist wirkt nur durch das Wort, tritt nur durch dasselbe aus sich heraus in die Welt, in die Erscheinung.

Die alte Theologie und Religion liessen daher auf die dem Wesen Gottes als eines Geistes entsprechende Weise die Welt entspringen, indem sie dieselbe durch das Sprechen Gottes, das göttliche Wort entspringen liessen. Diese Vorstellung von der Entstehung der Welt durch das Wort ist übrigens keineswegs nur der jüdischen oder christlichen Religion eigenthümlich, sie kommt schon in der alten persischen Religion vor. Was im Griechischen Logos, heisst dort Honover, was auch nach den neuesten Forschern, wie Röth („die Aegyptische und Zoroastrische Glaubenslehre"), nichts Anderes bedeutet, als das Wort im eigentlichsten Sinn. Das Wort Gottes ist nun aber, wenigstens in der christlichen Theologie, nichts Anderes, als der Begriff des Worts überhaupt; das göttliche Wort ist nicht dieses oder jenes bestimmte Wort, kein lateinisches, deutsches, hebräisches, griechisches Wort, kein einzelnes oder besonderes, kein in der Luft verhallendes, kein zeitliches Wort; aber all diese und ähnliche Eigenschaften, womit die Theologen das Wort Gottes ausstatten, gelten von dem Begriff des Wortes oder von dem, was das Wort überhaupt, das Wort an sich ist. Diesen Gattungsbegriff, dieses allen den unzähligen verschiedenen Worten gemeinsame Wesen des Wortes verselbständigt die religiöse und theologische Einbildungskraft als ein besonderes, persönliches, selbst wieder vom Worte oder dessen Wesen unterschiedenes Wesen, gleichwie sie das Wesen Gottes, obwohl es ursprünglich und in Wahrheit nichts Anderes ist, als das Wesen der Welt, als ein vom Wesen der Welt unterschiedenes, besonderes Wesen vorstellt. Dasselbe, was von dem Worte, von der Liebe, dasselbe gilt von dem Geiste überhaupt, von dem Verstande, von dem Willen, von dem Bewusstsein, von der Persönlichkeit, wie sie Gott zugeschrieben oder vergöttert, als Gott vorgestellt werden. Es ist immer nur eine menschliche Kraft, Eigenschaft, Fähigkeit, die vergöttert wird, aber wie sie vergöttert wird, so wird sie abgesondert von allen den

besonderen Bestimmungen, die diese Kraft, Fähigkeit, Eigenschaft als eine wirkliche, menschliche hat, so dass, wenn diese Verflüchtigung bis aufs Höchste oder Aeusserste getrieben wird, zuletzt nichts übrig bleibt als der *blosse Name*, der Name des Willens, der Name des Bewusstseins, aber nicht das Wesen des Bewusstseins, das Wesen des Willens, nicht das, was eben erst Bewusstsein und Willen zu wirklichem Bewusstsein und Willen macht, so dass also die Theologie zuletzt nur auf eine hohle, aber erbauliche Phraseologie hinausläuft.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Der Sinn oder Kern meiner Entwickelung des psychologischen Beweises vom Dasein Gottes, welchen ich als den das Wesen des Christenthums charakterisirenden bezeichnete, war der, dass der Beweis von dem Dasein eines Gottes oder vielmehr unendlichen Geistes — denn als solcher wird ja Gott im Christenthum bestimmt — nur ein indirecter, ungerader Beweis von der Unendlichkeit des menschlichen Geistes sei, der Beweis dagegen von der Unsterblichkeit auf unmittelbare, gerade Weise die Unendlichkeit als eine Eigenschaft des menschlichen Geistes ausspreche. Die Christen schliessen nämlich, es müsse ein unendlicher Geist sein, weil ein endlicher, ein vollkommener, weil ein unvollkommener, ein allwissender, weil ein Einiges wissender, ein Alles könnender, weil ein Einiges vermögender Geist sei. Aber ebenso schliessen sie: es muss ein ewiges, unendliches Leben des Menschen geben, weil die geistigen Kräfte und Anlagen des Menschen innerhalb der Schranken dieses Lebens, dieses Leibes nicht Platz haben, nicht nach Wunsch und Vermögen sich entfalten können; es muss einst der Mensch Alles wissen, weil er Alles wissen will, weil er einen unbeschränkten Wissensdurst hat; es muss einst der Mensch oder menschliche Geist vollkommen sittlich und glücklich werden, oder, wie sich die modernen Denkgläubigen kluger und halber Weise ausdrücken, wenn auch nicht absolut vollkommen, doch wenigstens von Stufe zu Stufe bis zur Unendlichkeit fort immer vollkommener werden, weil er nicht nur eine unendliche Vervollkommnungsfähigkeit, sondern auch einen unendlichen Vervollkommnungs-

und Glückseligkeitstrieb hat, einen Trieb, der auf dieser kleinen Erde, in dieser kurzen Lebenszeit, in diesem Jammerthal aber unerfüllt bleibt. Wir sehen hieraus, dass der Schluss auf einen Gott und der Schluss auf die Unsterblichkeit im Grunde ein und derselbe Schluss ist, dass eben deswegen die Idee der Gottheit und die Idee der Unsterblichkeit im Wesen, im Grunde eine und dieselbe ist. Der Schluss auf einen Gott geht nur dem Schluss auf Unsterblichkeit voraus; die Gottheit ist die Voraussetzung der Unsterblichkeit, ohne Gott keine Unsterblichkeit. Aber die Unsterblichkeit ist erst der Sinn und Zweck von dem Dasein Gottes oder von dem Schluss auf dessen Dasein. Ohne Gott hat der Unsterblichkeitsglaube keinen Anhaltspunkt, keinen Anfang, keinen Grund und Boden, kurz kein Princip. Die Unsterblichkeit ist ein dem Zeugniss der Sinne, welche die Wahrheit des Todtseins verbürgen, widersprechender, ein übersinnlicher, überschwänglicher Wunsch und Gedanke. Wie kann ich an die Wahrheit dieses Gedankens, an die Verwirklichung dieses Wunsches glauben, wenn kein diesem Wunsch, diesem Gedanken entsprechendes, kein wider- und übersinnliches, überschwängliches Wesen ist? Wie kann ich an die Natur, an die Welt diesen Glauben anknüpfen?

In der Natur giebt es keine andere Unsterblichkeit, als die der Fortpflanzung, als die, dass ein Wesen nur in den Wesen seines Gleichen, nur der Art, der Gattung nach fortdauert, d. h. dass immer an die Stelle des verstorbenen Individuums ein neues tritt. Bei den niederen Thieren, wie z. B. bei den Schmetterlingen, ist sogar unmittelbar mit dem Zeugungsact der Tod verbunden. Der Schmetterling stirbt, so wie er andere Schmetterlinge oder wenigstens die Eier, die Keime derselben in die Welt gesetzt hat. Gäbe es keine Fortpflanzung, so gäbe es auch keinen Tod; denn in der Zeugung erschöpft ein Wesen seine Lebenskraft; in der Vervielfältigung seiner selbst, oder anders ausgedrückt, dadurch, dass es viele Wesen seines Gleichen, seiner Art in die Welt setzt, hebt es die Einzigkeit und damit Nothwendigkeit seiner eigenen Existenz auf. Der Mensch überdauert allerdings noch

lange den Verlust seiner Zeugungskraft; aber wo das Zeugungsvermögen des Menschen erschöpft ist, da beginnt auch das Alter, da nähert er sich, wenn auch langsam, dem Ende. Wie kann ich also an die Natur den Unsterblichkeitsglauben anknüpfen? Die Natur giebt den Tod, aber Unsterblichkeit giebt nur ein Gott. Freilich, wenn der Mensch einmal Unsterblichkeit glaubt, so findet er in der Natur auch genug Beispiele und Beweise dieses seines Glaubens, d. h. er legt die Natur nach seinem Sinne, zu Gunsten seines Glaubens aus. Worin daher die Christen, wie in dem Wechsel der Jahreszeiten, in dem Unter- und Wiederaufgang der Sonne Beweise oder Bilder ihrer Unsterblichkeit, ihrer Auferstehung erblickten, weil sie an dieselbe glaubten, Alles daher mit der Brille dieses Glaubens ansahen, darin erblickten die Heiden, welche keine Unsterblichkeit glaubten, gerade die Beweise oder Bilder ihrer Vergänglichkeit und Sterblichkeit. Das Eis, sagt z. B. Horaz, schmelzen die Zephyre, den Frühling zertritt der Sommer, der verschwindet, sobald der obstreiche Herbst seine Früchte ausgeschüttet, und gleich darauf kehrt wieder der leblose Winter. Doch die Verluste des Himmels ersetzen neue Mondläufe; wir nur, sinken wir einmal hinab, wo der fromme Aeneas, wo der reiche Tullus und Ancus, sind Staub und Schatten. Wie kann ich ferner glauben, dass nach dem sichtbaren, augenfälligen, unleugbaren Untergang des Leibes die sogenannte Seele, der Geist, das Wesen des Menschen noch übrig bleibt, wenn ich nicht glaube, dass es eine Seele, einen Geist ohne Leib giebt, und dass dieser Geist ohne Leib das höchste und mächtigste Wesen ist; das Wesen, im Vergleich zu welchem alle sinnlichen, körperlichen Wesen nichts sind und vermögen? Der Glaube an die Unsterblichkeit setzt daher den Glauben an die Gottheit voraus, d. h. der Mensch denkt sich einen Gott, weil er sich ohne einen Gott keine Unsterblichkeit denken kann. In der Vorstellung, in der Doctrin, in der Lehre ist die Unsterblichkeit nur eine Folge von dem Glauben an Gott; aber in der Praxis, oder in Wahrheit ist der Unsterblichkeitsglaube der Grund des Glaubens an einen Gott. Der Mensch glaubt

nicht an die Unsterblichkeit, weil er an Gott glaubt, sondern er glaubt an Gott, weil er an die Unsterblichkeit glaubt, weil er ohne den Gottesglauben den Unsterblichkeitsglauben nicht begründen kann. Dem Scheine nach ist das Erste die Gottheit, das Zweite die Unsterblichkeit; aber der Wahrheit nach ist das Erste die Unsterblichkeit, das Zweite die Gottheit. Die Gottheit ist nur das Erste insofern, als sie das Mittel, die Bedingung zur Unsterblichkeit ist, oder anders ausgedrückt: sie ist das Erste, weil sie die personificirte, verselbständigte Seligkeit und Unsterblichkeit, das als gegenwärtiges Wesen vorgestellte und verwirklichte zukünftige Wesen des Menschen ist, so dass der Glaube an Unsterblichkeit und Gottheit nicht besondere Glaubensartikel oder Glaubensgegenstände sind, sondern der Glaube an Gott unmittelbar der Glaube an Unsterblichkeit und umgekehrt der Glaube an Unsterblichkeit der Glaube an Gott ist.

Gegen diese Behauptung, welche Gott und Unsterblichkeit für eins, für nicht verschieden erklärt, kann man anführen, dass man an Gott glauben könne, ohne an Unsterblichkeit zu glauben, wie nicht nur viele Individuen, sondern selbst ganze Völker bewiesen. Allein ein Gott, mit dem sich nicht die Vorstellung oder der Glaube der Unsterblichkeit des Menschen verbindet, ist noch kein wahrer, eigentlicher Gott, ist nur ein vergöttertes Naturwesen; denn die Gottheit und Ewigkeit eines Naturwesens schliesst allerdings nicht die Unsterblichkeit des Menschen in sich: die Natur hat kein Herz, ist unempfindlich für die Wünsche des Menschen, kümmert sich nicht um den Menschen. Wenn ich mir Sonne, Mond und Sterne als ewige Wesen denke, wie die alten Parsen und andere Völker, was folgt daraus für mich? Sonne, Mond und Sterne waren, ehe sie ein menschliches Auge erblickte, sie sind nicht, weil ich sie sehe, sondern ich sehe sie, weil sie sind; ob sie gleich nur sind für ein sehendes Wesen, so sind sie doch nicht für mein Auge ohne jene Einwirkung auf das Auge, der wir den Namen Licht geben; kurz, mein sie Sehen setzt ihr Dasein voraus; sie waren, ehe ich sie sah, und sie werden sein, wenn ich sie auch nicht mehr sehe; denn sie

sind hoffentlich nicht dazu da, um von mir gesehen zu werden. Was folgt daraus also für die Unsterblichkeit meines Auges, oder meines Wesens überhaupt? Der Gott, aus dem keine Unsterblichkeit erfolgt, ist also entweder irgend ein Naturgegenstand; oder: er ist zwar ein menschliches, aber aristokratisches Einzelwesen, wie die Götter der Polytheisten, namentlich der Griechen. Bei den Griechen heissen die Menschen die Sterblichen, die Götter die Unsterblichen. Die Unsterblichkeit ist hier auch eins mit dem Begriff der Gottheit; aber sie ist ein Privilegium der Gottheit; sie geht nicht auf den Menschen über, weil die Götter Aristokraten sind, die nichts von ihren Vorrechten ablassen, weil sie eifersüchtige, selbstsüchtige, neidische Wesen sind. Sie sind zwar durch und durch menschliche Wesen, sie haben alle Laster und Leidenschaften der Griechen an sich; aber sie bilden doch eine besondere Klasse von Wesen und lassen daher das gemeine Menschenpack nicht an ihrer Seligkeit und Unsterblichkeit Theil nehmen. „Die Götter haben den elenden Menschen die Angst und den Schmerz zugetheilt; sie selbst leben glücklich und sorglos“, heisst es in der Ilias. Uebrigens hat wenigstens bei Homer, dem Vater oder Taufpathen der griechischen Götter, die Unsterblichkeit der Götter auch nicht viel zu sagen; denn, ob sie gleich nicht wirklich sterben, so können sie doch sterben. Oder der Gott, mit dem nicht der Glaube an Unsterblichkeit verbunden ist, ist nur ein Nationalgott, wie der Gott der alten Juden. Die Juden glaubten keine Unsterblichkeit, sondern nur eine Fortdauer des Geschlechts durch die Zeugung; sie wünschten sich nur ein langes Leben und Nachkommenschaft, wie überhaupt die alten, namentlich orientalischen Völker, bei denen es für das grösste Unglück galt und noch jetzt gilt, kinderlos aus der Welt zu scheiden. Aber der Gott Jehovah, der alte wenigstens, unterscheidet sich seinem Wesen nach nicht von dem Wesen der alten Israeliten. Was der Israelite hasste, das hasste auch sein Gott; was der Israelite gerne roch, das war auch dem Herrn ein lieblicher Geruch. „Noah opferte beim Herausgehen aus der Arche und der Herr roch den lieblichen Geruch“. Ja die Speisen,

die sie selbst assen, die Hebräer, waren auch die Speise Gottes. An einen Nationalgott kann sich nur der Gedanke an die unendliche Ausdehnung und Dauer der Nation knüpfen. Ich will, sagte Jehovah zu dem Stammvater der Juden, Abraham, ich will Deinen Saamen segnen und mehren, wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meeres.

Der Gott, der dem Menschen nicht das Bewusstsein seiner Unsterblichkeit einflösst, indem der Mensch nicht die Bürgschaft findet, dass er ewig leben wird, ist nur noch ein Gott dem Namen, aber nicht der That nach. Ein solcher Namensgott ist z. B. der Gott mancher sogenannter speculativer Philosophen, welche die Unsterblichkeit leugnen und Gott festhalten; aber sie halten ihn nur deswegen fest, weil sie sich ohne denselben Vieles nicht denken und erklären können, weil er die Lücken ihres Systems und Kopfs ausfüllen muss; er ist daher nur ein theoretisches, philosophisches Wesen. Ein solcher Gott ist ferner der Gott mancher rationalistischer Naturforscher, welcher nichts Anderes ist, als die personificirte Natur oder Naturnothwendigkeit, das Universum, das Weltall, womit sich freilich nicht die Vorstellung der Unsterblichkeit verträgt, denn in der Vorstellung des Weltalls verliert der Mensch sich aus dem Auge, sieht er sich verschwinden, oder nichts Anderes, als die erste Ursache der Natur oder Welt; aber eine erste Weltursache ist noch lange kein Gott. Als die erste Ursache der Welt kann ich mir eine blosse Naturkraft denken. Ein Gott ist wesentlich ein Gegenstand der Verehrung, der Liebe, der Anbetung; aber eine Naturkraft kann ich nicht lieben, nicht religiös verehren, nicht anbeten. Ein Gott ist kein Naturwesen, keine Naturkraft, sondern ein Gott ist Abstractionskraft, Einbildungskraft und Herzenskraft. Ein Gott ist wesentlich ein herzliches Wesen; ein Gott, sage ich im vorletzten Paragraph der diesen Vorlesungen zu Grunde gelegten Abhandlung vom Wesen der Religion, ist kein Ding, das Du mit dem Fernrohr am Himmel der Astronomie, oder mit dem Suchglas in einem botanischen Garten, oder mit dem mineralogischen Hammer in den Bergwerken der Geologie,

oder mit dem anatomischen Messer in den Eingeweiden der Thiere und Menschen finden kannst: Du findest ihn nur im Glauben, nur in der Einbildungskraft, nur im Herzen des Menschen; denn er ist selbst nichts Anderes, als das Wesen der Phantasie oder Einbildungskraft, das Wesen des menschlichen Herzens. Ein Gott ist daher wesentlich ein die Wünsche des Menschen erfüllendes Wesen. Nun gehört aber vor Allem zu den Wünschen des Menschen, wenigstens des Menschen, der seine Wünsche nicht durch die Naturnothwendigkeit beschränkt, der Wunsch nicht zu sterben, ewig zu leben; ja, dieser Wunsch ist der letzte und höchste Wunsch des Menschen, der Wunsch aller Wünsche, wie und weil das Leben der Inbegriff aller Güter ist; ein Gott, der daher nicht diesen Wunsch erfüllt, der nicht den Tod aufhebt oder wenigstens durch ein anderes neues Leben ersetzt, ist kein Gott, wenigstens kein wahrer, dem Begriffe eines Gottes entsprechender Gott. So grundlos der Glaube an die Unsterblichkeit ohne den Glauben an die Gottheit, so sinnlos ist der Glaube an Gott ohne den Glauben an eine Unsterblichkeit. Gott ist wesentlich ein Ideal, ein Urbild des Menschen; aber das Urbild des Menschen ist nicht für sich, sondern für den Menschen da; seine Bedeutung, sein Sinn, sein Zweck ist ja nur der, dass der Mensch werde, was das Urbild vorstellt; das Urbild ist nur das personificirte, als ein eigenes Wesen vorgestellte zukünftige Wesen des Menschen. Ein Gott ist daher wesentlich ein communistisches, kein aristokratisches Wesen; er theilt Alles, was er ist und hat, mit dem Menschen; alle seine Eigenschaften werden Eigenschaften des Menschen; und zwar mit vollem Rechte; sie sind ja aus dem Menschen entstanden; sie sind vom Menschen abgezogen, sie werden am Ende den Menschen wieder zurückgegeben. „Gott ist selig“, sagt z. B. Luther, „aber er will nicht für sich allein selig sein“.

Die Religion stellt Gott als ein selbständiges, persönliches Wesen vor; sie stellt daher auch die Unsterblichkeit und andere göttliche Eigenschaften, deren der Mensch theilhaftig ist oder wird, als eine Gabe, als ein Geschenk gleichsam der göttlichen Liebe und Güte vor und dar. Aber der wahre

Grund, dass der Mensch am Schlusse der Religion, bei dem wir jetzt stehen, in der Lehre von den letzten Dingen göttliches Wesen wird, der wahre Grund davon ist, weil Gott, wenigstens der christliche, nichts Anderes, als das Wesen des Menschen. Ist aber das Wesen des Menschen göttliches Wesen, so ist die nothwendige Folge, dass auch die Individuen, die einzelnen Menschen Götter sind oder werden. Das Ideal oder Vorbild und zugleich die Bürgschaft von der Gottheit und Unsterblichkeit, nicht nur des Wesens des Menschen im Allgemeinen, des abgezogenen Wesens des Menschen, welches der Geist, die Vernunft, der Wille, das Bewusstsein ist, und welches in dem unsichtbaren, unfassbaren Gott, dem sogenannten Gott Vater vergöttert wird, sondern auch des einzelnen, d. i. wirklichen Menschen, des Individuums, ist im Christenthum der Gottmensch Christus, in welchem es sich daher augenfällig zeigt und offenbart, dass das göttliche Wesen ein nicht vom Menschen unterschiedenes Wesen ist. Der moderne Denkglaube hat in seiner Halbheit, Taktlosigkeit und Oberflächlichkeit den Gottmenschen aufgegeben, aber den Gott festgehalten, d. h. er hat die Consequenz, die nothwendige Folge des Gottesglaubens aufgegeben, aber den Grund stehen lassen; er hat, wie ich schon bei einer anderen Gelegenheit zeigte, die Lehre beibehalten, aber die Anwendung, das Beispiel, den individuellen, sinnlichen Fall, in dem sich diese Lehre bewahrheitet, verworfen. Er hat den Geist beibehalten, — Gott ist ein Geist, sagt der Rationalist, wie der alte Christ, — aber er hat trotz seines Geistes und Vernunftglaubens den Kopf verloren; er hat Geist ohne Kopf, während der alte Christ ganz vernunft- und naturgemäss dem göttlichen Geist in dem Haupte seines Gottmenschen einen Kopf als das nothwendige Organ und Wahrzeichen des Geistes beifügte. Der Rationalist hat einen göttlichen Willen; aber ohne die nothwendigen Bedingungen und Aeusserungsmittel des Willens, ohne Bewegungsnerven und Muskeln, kurz ohne die Werkzeuge, durch welche der christliche Gott in den Wundern des Gottmenschen bestätigt und beweist, dass er einen wirklichen Willen hat; der Rationalist spricht von

der göttlichen Güte und Vorsehung, aber er lässt das menschliche Herz des Gottmenschen weg, ohne welches doch Güte und Vorsehung blosse Worte ohne Wahrheit sind; der Rationalist gründet die Unsterblichkeit auf die Gottesidee, zwar nicht allein, doch nebenbei; er spricht von den göttlichen Eigenschaften als Bürgschaften der Unsterblichkeit, „so wahr als Gott ist, so wahr sind wir auch unsterblich“; aber gleichwohl verwirft er das Zeugniss dieser Unzertrennlichkeit oder Einheit der Gottheit und Unsterblichkeit, indem er die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens in dem Gottmenschen als götzendienerischen Aberglauben verwirft. Der Schluss: „so wahr als Gott ist, so wahr sind wir auch unsterblich“, ist nämlich nur begründet und gerechtfertigt, wenn er den Satz zu seiner Voraussetzung hat oder in den Satz übersetzt wird: so wahr Gott Mensch ist, so wahr ist der Mensch Gott, so wahr ist folglich auch die Eigenschaft Gottes, nicht dem Tode, nicht der Nothwendigkeit eines Endes unterworfen zu sein, eine Eigenschaft des Menschen.

Die Folgerung der Unsterblichkeit des Menschen aus dem Begriffe und Dasein eines Gottes gründet sich nur auf die Einheit, d. h. die Nichtverschiedenheit des göttlichen und menschlichen Wesens. Selbst der religiöse Glaube, obwohl er die Unsterblichkeit nur als eine Folge der Güte Gottes darstellt, als eine Sache der Gnade, des freien Willens Gottes, gründet sie doch zugleich auf die Verwandtschaft des menschlichen und göttlichen Wesens und Geistes. Verwandtschaft setzt aber voraus Einheit und Gleichheit des Wesens oder der Natur, oder es ist vielmehr nur ein sinnlicher Ausdruck statt Einheit und Gleichheit. Darum kann selbst — und damit beschränke und berichtige ich einen früher ausgesprochenen Satz — an einen gegen den Menschen an sich gleichgiltigen und rücksichtslosen Gegenstand, an ein Naturwesen, wie z. B. an die Sonne und andere Himmelskörper der Glaube des Menschen an Unsterblichkeit, freilich nicht in dem Sinne der christlichen Unsterblichkeit, sich anknüpfen; aber nur unter der Bedingung, dass der Mensch sich als ein mit diesen himmlischen Körpern verwandtes Wesen ansieht, glaubt, dass

sein Wesen und das Wesen dieser Himmelskörper einer und derselben Natur ist. Bin ich himmlischer Abkunft, himmlischen Wesens, so kann ich natürlich so wenig sterben wie diese Himmelskörper, wenn ich sie mir als unsterblich denke. Ihre Unsterblichkeit verbürgt meine eigene; denn wie sollte der Vater seine eigenen Kinder fallen und sterben lassen? er würde ja dadurch gegen sein eigenes Fleisch und Blut, sein eigenes Wesen streiten. So wie ein himmlisches Wesen nur himmlische, so zeugt ein unsterbliches Wesen auch wieder nur unsterbliche Kinder oder Wesen. Darum leitet der Mensch von einem Gotte sein Dasein ab, um dadurch sich einer göttlichen Abkunft und vermittelst derselben der Göttlichkeit, d. i. Unsterblichkeit seines Wesens zu versichern. Wer über den Tod, die Folge der Naturnothwendigkeit hinauskommen will, der muss auch über den Grund derselben, die Natur selbst hinausgehen. Wer in der Natur nicht enden will, der kann auch nicht mit der Natur anfangen, sondern nur mit einem Gotte. Nicht die Natur, nein! ein übernatürliches göttliches Wesen ist der Urheber, die Ursache von mir, d. h. auf deutsch: ich bin ein übernatürliches göttliches Wesen; aber der Grund meiner Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit ist nicht die Ableitung von einem übernatürlichen Wesen, sondern ich leite mich von einem solchen ab, weil ich im Grunde meines Wesens schon vor dieser Ableitung mich für ein solches halte und daher mich nicht aus der Natur, aus der Welt entsprungen denken kann. „Wir sehen", sagt Luther in seiner Auslegung des ersten Buchs Mose, „dass der Mensch eine besondere Creatur sey, darum geschaffen, dass er der Gottheit und Unsterblichkeit theilhaftig sey, denn ein Mensch ist eine bessere Creatur, denn Himmel und Erde mit Allem, was darinnen ist". „Ich bin ein Mensch", sagt derselbe an einer anderen schon in meinen früheren Schriften angeführten Stelle, „das ist ja ein höher Titel denn ein Fürst sein. Ursach: den Fürsten hat Gott nicht gemacht, sondern die Menschen, dass ich aber ein Mensch bin, hat Gott allein gemacht". Ebenso sagt der heidnische, in seinen Lehren und Vorstellungen aber sich dem Christen-

thume im höchsten Grade annähernde Philosoph Epiktet: „Wenn sich Einer das gehörig einprägte, dass wir Alle Gott zu unserer hauptsächlichen Ursache haben, dass Gott der Vater der Menschen (und Götter) ist, so würde er sicherlich nie klein oder niedrig von sich denken. Wenn der Kaiser Dich zu seinem Sohne annähme, so würde Niemand Deinen Stolz ertragen können. Soll also der Gedanke, dass Du Gottes Sohn bist, Dich nicht erheben, nicht stolz machen"? Aber ist denn nicht jedes Ding, jedes Wesen auch ein Geschöpf Gottes? Hat denn nicht der Religion zufolge Gott Alles gemacht? Ja, aber er ist nicht in demselben Sinne Schöpfer der Thiere, Pflanzen, Steine, wie er Schöpfer der Menschen; er ist in Beziehung auf die Menschen der Vater derselben; aber nicht Vater der Thiere, sonst würden die Christen auch Bruderschaft mit den Thieren machen, gleichwie sie daraus, dass Gott der Vater der Menschen, schliessen, dass alle Menschen Brüder sind und sein sollen. „Er (Gott)", sagt z. B. Luther in seiner Kirchenpostille, „ist ja euer Vater, und allein euer Vater, nicht der Vögel, noch der Gänse oder Enten (auch nicht der gottlosen Heiden)". Ebenso unterschieden auch die Platoniker, welche fast dieselbe Theologie, wie die Christen, nur keine Christologie hatten, zwischen Gott als Werkmeister, Macher und Gott als Vater; Gott, als Urheber der geistigen Wesen, der Menschen nannten sie Vater, Gott als Urheber der unbeseelten Wesen und Thiere nannten sie Werkmeister, Macher. (Plutarch: Platonische Fragen.) Der Sinn der Lehre, Gott ist der Vater der Menschen oder die Menschen sind die Kinder Gottes, ist also, dass der Mensch göttlicher Abkunft, göttlichen, folglich auch unsterblichen Wesens ist. Gott, als der gemeinschaftliche Vater der Menschen, ist nichts, als die personificirte Einheit und Gleichheit des Menschengeschlechts, der Begriff der Gattung, worin alle Unterschiede der Menschen aufgehoben, weggelassen sind, welcher Gattungsbegriff aber im Unterschiede von den wirklichen Menschen als ein selbständiges Wesen vorgestellt wird.

Es ist daher ganz natürlich und nothwendig, dass die göttlichen Eigenschaften zu Eigenschaften des Menschen werden;

denn was von der Gattung, gilt auch von den Individuen; die Gattung ist ja nur das alle Individuen Umfassende, das Allen Gemeine. Wo daher an einen Gott geglaubt wird ohne Unsterblichkeitsglauben, da ist entweder der wahre Sinn und Begriff der Gottheit noch nicht gefunden, oder wieder verloren gegangen. Dieser ist: Gott ist der personificirte Gattungsbegriff des Menschen, die personificirte Göttlichkeit und Unsterblichkeit des Menschen. Der Glaube des Menschen an Gott, versteht sich an Gott, inwiefern er nicht das Wesen der Natur ausdrückt, ist daher, wie ich im Wesen des Christenthums sagte, nur der Glaube des Menschen an sein eigenes Wesen. Ein Gott ist nur ein die Wünsche des Menschen erfüllendes, verwirklichendes Wesen, aber wie kann ich an ein Wesen glauben, das meine Wünsche verwirklicht, wenn ich nicht vorher oder zugleich an die Heiligkeit, an die Wesenhaftigkeit und Rechtmässigkeit, an die unbedingte Giltigkeit meiner Wünsche glaube? Aber wie kann ich an die Nothwendigkeit der Erfüllung meiner Wünsche, welche der Grund der Nothwendigkeit eines Wunscherfüllers, eines Gottes ist, glauben, ohne an mich, ohne an die Wahrheit und Heiligkeit meines Wesens zu glauben? Was ich wünsche, das ist ja mein Herz, mein Wesen. Wie kann ich mein Wesen von meinen Wünschen unterscheiden? Der Glaube an Gott ist daher nur abhängig von dem Glauben des Menschen an die übernatürliche Hoheit seines Wesens. Oder: in dem göttlichen Wesen vergegenständlicht er nur sein eigenes Wesen. In der göttlichen Allwissenheit erfüllt er nur, um noch einmal das Gesagte kurz zusammenzufassen, seinen Wunsch, Alles zu wissen, oder vergegenständlicht er nur die Fähigkeit des menschlichen Geistes, in seinem Wissen nicht auf diesen oder jenen Gegenstand beschränkt zu sein, sondern Alles zu umfassen; in der göttlichen Allörtlichkeit oder Allgegenwart verwirklicht er nur den Wunsch, an keinen Ort gebunden zu sein, oder vergegenständlicht er nur die Fähigkeit des menschlichen Geistes, in Gedanken überall zu sein; in der göttlichen Ewigkeit oder Allzeitlichkeit verwirklicht er nur den Wunsch, an keine Zeit gebunden zu sein, nicht zu enden, oder ver-

gegenständlicht er nur die Endlosigkeit und (wenigstens, wenn er folgerichtig denkt) die Anfangslosigkeit des menschlichen Wesens, der menschlichen Seele, denn wenn die Seele des Menschen nicht sterben, nicht enden kann, so kann sie auch nicht entstehen, nicht anfangen, wie Viele ganz consequent geglaubt haben; in der göttlichen Allmacht verwirklicht er nur den Wunsch, Alles zu können, ein Wunsch, der mit dem Wunsch Alles zu wissen zusammenhängt oder nur eine Folge desselben ist; denn der Mensch kann nur so viel, wie schon der Engländer Bacon sagt, als er weiss, wer ja nicht weiss, wie man eine Sache macht, der kann sie auch nicht machen; das Können setzt das Wissen voraus; wer daher Alles zu wissen wünscht, der wünscht auch Alles zu können; oder: in der göttlichen Allmacht vergegenständlicht und vergöttert der Mensch nur sein Allvermögen, seine unbeschränkte Fähigkeit zu Allem. Das Thier, sagt ein christlicher Denker, der selbst über die Wahrheit der christlichen Religion geschrieben, Hugo Grotius, kann nur dieses oder jenes; aber die Macht, das Vermögen des Menschen ist unbeschränkt. In der göttlichen Seligkeit und Vollkommenheit verwirklicht der Mensch nur den Wunsch, selbst selig und vollkommen, folglich auch moralisch vollkommen zu sein; denn ohne moralische Vollkommenheit giebt's keine Seligkeit: wer kann selig sein mit Eifersucht, mit Neid und Missgunst, mit Bosheit und Rachegefühl, mit Habsucht und Trunksucht? Das göttliche Wesen also ist das Wesen des Menschen, aber nicht, wie es der prosaischen Wirklichkeit nach ist, sondern wie es den poetischen Forderungen, Wünschen und Vorstellungen des Menschen nach ist oder vielmehr sein soll und einst sein wird. Der heisseste, der innigste, der heiligste Wunsch und Gedanke des Menschen ist aber oder war wenigstens der Wunsch, der Gedanke des unsterblichen Lebens, der Gedanke und Wunsch des Menschen, ein unsterbliches Wesen zu sein. Das unsterblich gewünschte und gedachte Wesen des Menschen ist daher das göttliche Wesen. Oder: Gott ist nichts Anderes, als das zukünftige, unsterbliche Wesen des Menschen, wie es aber im Unterschiede von dem gegenwärtigen, jetzt leiblich,

sinnlich existirenden Menschen als ein selbständiges Wesen gedacht wird. Gott ist ein nicht menschliches, ein übermenschliches Wesen; aber der zukünftige, unsterbliche Mensch ist auch ein Wesen über dem gegenwärtigen, wirklichen, sterblichen Menschen. So verschieden Gott vom Menschen, so verschieden ist der geglaubte, zukünftige oder unsterbliche Mensch von dem wirklichen, gegenwärtigen oder sterblichen Menschen. Kurz die Einheit, die Nichtverschiedenheit der Gottheit und Unsterblichkeit, folglich der Gottheit und Menschheit ist das gelöste Räthsel der Religion, namentlich der christlichen. Wie also die Natur, aber als ein Gegenstand und Wesen der menschlichen Wünsche und Einbildungskraft, der Kern der Naturreligion, so ist der Mensch, aber als Gegenstand und Wesen der menschlichen Wünsche, der menschlichen Einbildungs- und Abstractionskraft, der Kern der Geistesreligion, der christlichen Religion.

Dreissigste Vorlesung.

Ich bin mit dem Beweis, dass erst in der Unsterblichkeit der Sinn und Zweck der Gottheit gefunden und erreicht wird, dass die Gottheit und Unsterblichkeit eins sind, dass die Gottheit aus einem selbständigen Wesen, welches sie zuerst ist, am Ende als Unsterblichkeit zu einer Eigenschaft des Menschen wird, an das Ziel meiner Aufgabe und damit an den Schluss meiner Vorlesungen gekommen. Ich wollte beweisen, dass der Gott der Naturreligion die Natur, der Gott der Geistesreligion, des Christenthums der Geist, überhaupt das Wesen des Menschen sei, und zwar zu dem Zwecke, dass der Mensch fürderhin in sich selbst, nicht mehr ausser sich, wie der Heide, noch über sich, wie der Christ, den Bestimmungsgrund seines Handelns, das Ziel seines Denkens, den Heilquell seiner Uebel und Leiden suche und finde. Ich konnte diesen Beweis namentlich in Beziehung auf das uns am meisten interessirende Christenthum natürlich nicht durch alle einzelnen Lehren und Vorstellungen des Christenthums hindurch führen; ich konnte ihn noch weniger bis auf die Geschichte der christlichen Philosophie ausdehnen, wie ich anfangs vorhatte. Es ist aber auch nicht nothwendig, wenigstens bei einem Gegenstand, wie es der Gegenstand dieser Vorlesungen war, bis auf's Einzelne und Besondere sein Thema durchzuführen. Die Hauptsache sind überall die Elemente, die ersten Sätze, die Grundsätze, aus welchen untergeordnete Sätze sich durch blosse Folgerung ergeben. Und diese, die Grundsätze meiner Lehre habe ich gegeben und zwar auf die möglichst klare Weise. Freilich hätte ich mich kürzer fassen können in den

ersten Vorlesungen. Aber mich entschuldigt der Umstand, dass ich kein akademischer Docent, dass ich nicht an Vorlesungen gewöhnt bin, kein ausgearbeitetes Heft vor mir liegen hatte und daher meinen Stoff nicht nach der Elle akademischer Zeitrechnung zu messen und einzutheilen verstand. Ich würde jedoch mit einem Hiatus, einem Misston meine Vorlesungen schliessen, wenn ich mit dem in der letzten Stunde ausgeführten Beweise schliessen wollte; denn ich habe die Prämissen, die Vordersätze oder Voraussetzungen, von denen aus der Christ auf eine Gottheit und Unsterblichkeit schliesst, unangefochten bestehen lassen.

Gott, sagte ich, ist der Verwirklicher oder die Wirklichkeit der menschlichen Wünsche der Glückseligkeit, Vollkommenheit, Unsterblichkeit. Wer also, kann man hieraus schliessen, dem Menschen den Gott nimmt, der reisst ihm das Herz aus dem Leibe. Allein ich bestreite die Voraussetzungen, von welchen die Religion und Theologie auf die Nothwendigkeit und das Dasein der Gottheit, oder — es ist eins — der Unsterblichkeit schliessen. Ich behaupte, dass die Wünsche, die sich nur in der Einbildung erfüllen, oder von denen aus auf das Dasein eines eingebildeten Wesens geschlossen wird, auch nur eingebildete, nicht wirkliche, wahre Wünsche des menschlichen Herzens sind; ich behaupte, dass die Schranken, welche die religiöse Einbildungskraft in der Gottheit oder Unsterblichkeit aufhebt, nothwendige Bestimmungen des menschlichen Wesens sind, welche von demselben nicht abgesondert werden können, folglich keine Schranken, ausser eben nur in der Einbildung des Menschen sind. So ist es z. B. keine Schranke des Menschen, dass er an Ort und Zeit gebunden ist, dass ihn „sein Leib an die Erde fesselt“, wie der Vernunftgläubige sagt, „und ihn daher verhindert zu wissen, was auf dem Monde, auf der Venus ist.“ Die Schwere, die mich an die Erde bindet, ist nichts Anderes als die Erscheinung von meinem Zusammenhang mit der Erde, von meiner Unzertrennlichkeit von ihr; was bin ich, wenn ich diesen Zusammenhang mit der Erde aufhebe? Ein Phantom; denn ich bin wesentlich ein Erdwesen. Mein Wunsch, mich auf einen

anderen Weltkörper zu versetzen, ist daher nur ein eingebildeter Wunsch. Könnte sich dieser Wunsch verwirklichen, so würde ich mich überzeugen, dass es nur ein phantastischer, thörichter Wunsch gewesen, denn ich würde mich höchst unbehaglich auf dem fremden Weltkörper befinden, und daher aber leider! zu spät einsehen, dass es besser und vernünftiger gewesen wäre, auf der Erde zu bleiben.

Es giebt viele Wünsche des Menschen, die man missversteht, wenn man glaubt, sie wollten verwirklicht werden. Sie wollen nur Wünsche bleiben, sie haben ihren Werth nur in der Einbildung; ihre Erfüllung wäre die bitterste Enttäuschung des Menschen. Ein solcher Wunsch ist auch der Wunsch des ewigen Lebens. Würde dieser Wunsch erfüllt, die Menschen würden das ewige Leben herzlich satt bekommen und sich nach dem Tode sehnen. In Wahrheit wünscht sich der Mensch nur keinen frühzeitigen, keinen gewaltsamen, keinen schrecklichen Tod. Alles hat sein Maass, sagt ein heidnischer Philosoph, Alles bekommt man zuletzt satt, selbst das Leben, und der Mensch wünscht daher endlich auch den Tod. Der normale, naturgemässe Tod, der Tod des vollendeten Menschen, der sich ausgelebt hat, hat daher auch gar nichts Erschreckliches. Greise sehnen sich sogar oft nach dem Tode. Der deutsche Philosoph Kant konnte vor Ungeduld den Tod kaum erwarten, so sehnte er sich nach ihm, aber nicht, um wieder aufzuleben, sondern aus Verlangen nach seinem Ende. Nur der unnatürliche, der unglückliche Todesfall, der Tod des Kindes, des Jünglings, des Mannes in seiner vollen Manneskraft empört uns gegen den Tod und erzeugt den Wunsch eines neuen Lebens. Aber so schrecklich, so schmerzlich solche Unglücksfälle für die Ueberlebenden sind, so berechtigen sie uns doch zur Annahme eines Jenseits schon aus dem Grunde nicht, weil diese abnormen Fälle — abnorm sind sie, sollten sie gleich häufiger sein, als der naturgemässe Tod — nur auch ein abnormes Jenseits zur Folge haben, nur ein Jenseits für die gewaltsam oder zu früh Gestorbenen; aber ein solches absonderliches Jenseits wäre etwas Unglaubliches und Widersinniges.

Aber so wie der Wunsch des ewigen Lebens ist auch der Wunsch der Allwissenheit und unbegrenzter Vollkommenheit nur ein eingebildeter Wunsch, und der diesem Wunsch untergelegte unbeschränkte Wissens- und Vervollkommnungstrieb nur dem Menschen angedichtet, wie die tägliche Erfahrung und Geschichte beweist. Der Mensch will nicht Alles, er will nur wissen, wozu er eine besondere Vorliebe und Neigung hat. Selbst der Mensch von universellem Wissenstrieb, was eine seltene Erscheinung ist, will keineswegs Alles ohne Unterschied wissen; er will nicht alle Steine kennen, wie der Mineralog von Fach, nicht alle Pflanzen, wie der Botaniker; er begnügt sich mit dem Allgemeinen, weil dieses seinem allgemeinen Geist entspricht. Ebenso will der Mensch nicht Alles können, sondern nur das, wozu er einen besonderen Trieb in sich verspürt; er strebt nicht nach einer unbegrenzten, unbestimmten Vollkommenheit, die nur in einem Gott oder endlosen Jenseits sich verwirklicht, sondern nur nach einer bestimmten, begrenzten Vollkommenheit, nach der Vollkommenheit innerhalb einer bestimmten Sphäre. Nicht nur die einzelnen Menschen sehen wir daher stehen bleiben, wenn sie einmal auf einen bestimmten Standpunkt, auf einen bestimmten Grad der Ausbildung und Vervollkommnung ihrer Anlagen angelangt sind, sondern selbst ganze Völker sehen wir Jahrtausende lang unverrückt auf demselben Standpunkt stehen bleiben. So stehen die Chinesen, die Inder heute noch da, wo sie bereits vor Jahrtausenden standen. Wie reimen sich diese Erscheinungen mit dem schrankenlosen Vervollkommnungstrieb, den der Rationalist dem Menschen andichtet und dem er daher in einem unendlichen Jenseits einen Platz einzuräumen sucht? Der Mensch hat im Gegentheil nicht nur einen Trieb fortzuschreiten, sondern auch einen Trieb zu rasten, auf dem einmal gewonnenen, der Bestimmtheit seines Wesens entsprechenden Standpunkt zu beharren. Aus diesen entgegengesetzten Trieben entspringt der Kampf der Geschichte, der Kampf auch unserer Gegenwart. Die Progressisten, die sogenannten Revolutionäre, wollen vorwärts, die Conservativen wollen Alles beim Alten lassen, ob sie gleich, denn sie sind

meistens auch Gläubige, in Beziehung auf den Tod nicht zu den Stabilen gehören, sondern im Jenseits, um ihr interessantes Dasein zu fristen, die radicalsten Veränderungen, die revolutionärsten Umgestaltungen ihres Wesens sich gefallen lassen. Aber auch die Revolutionäre wollen nicht bis ins Unendliche fortschreiten, sondern sie haben bestimmte Zwecke, mit deren Erreichung sie stehen bleiben, selbst stabil werden. Es sind daher immer nur andere, neue, junge Menschen, welche den Faden der Geschichte fortspinnen, den die alten Fortschrittsmänner abbrechen, so wie sie an das Ziel ihrer Wünsche und damit an die Grenze ihres Wesens und Verstandes gekommen sind.

Ebensowenig, wie einen unbeschränkten Wissens- und Vervollkommnungstrieb hat der Mensch einen unbeschränkten, unersättlichen, nicht durch die Güter der Erde zu befriedigenden Glückseligkeitstrieb. Der Mensch, selbst der Unsterblichkeitsgläubige, ist vielmehr vollkommen zufrieden mit dem irdischen Leben, wenigstens so lange es ihm wohlgeht, so lange es ihm nicht am Nothwendigsten fehlt, so lange ihn nicht besonderes, schweres Unglück trifft. Der Mensch will nur die Uebel dieses Lebens beseitigt wissen, aber kein wesentlich anderes Leben. „Die Grönländer z. B. versetzen den Ort der Seligen unter das Meer, weil sie aus dem Meer die meiste Nahrung bekommen. Da ist, sagen sie, gutes Wasser und ein Ueberfluss an Vögeln, Fischen, Seehunden und Rennthieren, die man ohne Mühe fangen kann oder gar in einem grossen Kessel lebendig gekocht findet.“ Hier haben wir ein Beispiel, ein Bild des menschlichen Glückseligkeitstriebes. Die Wünsche des Grönländers gehen nicht über die Grenze seines Landes, seiner Natur hinaus. Er will nicht wesentlich andere Dinge, als sein Land ihm darbietet; er will nur das, was es ihm giebt, von guter Qualität und in reichlicher Menge. Er will auch im Jenseits nicht aufhören, Fische und Seehunde zu fangen, — das, was er ist, ist ihm keine Schranke, ist ihm nicht zur Last; er will nicht über seine Gattung, seinen wesentlichen Stand und Lebensberuf hinaus — er will nur Jensents bequemer und leichter sich den Fang machen. Welch

ein bescheidener Wunsch! Der Culturmensch, dessen Geist und Leben nicht an einen beschränkten Ort gebunden, wie des Wilden Geist und Leben, welcher nichts kennt, als sein Land, dessen Verstand sich nicht weiter als einige geographische Meilen erstreckt, hat natürlich auch keine so beschränkten Wünsche. Er wünscht sich nicht blos, um bei dem Beispiel stehen zu bleiben, die geniessbaren Thiere und Früchte seines Landes; er wünscht sich auch die Genüsse der fernsten Länder zu verschaffen; seine Genüsse und Wünsche sind im Vergleich zu denen des Wilden unendlich; aber gleichwohl gehen sie weder über die Natur der Erde, noch über die Natur des Menschen überhaupt hinaus. Der Gattung nach stimmt der Culturmensch mit dem Wilden überein; er will keine himmlischen Speisen, von denen er ja so nichts weiss; er will nur Erzeugnisse der Erde; er will nicht das Essen überhaupt, er will nur den rohen, ausschliesslich auf die Erzeugnisse dieses Ortes beschränkten Genuss aufheben. Kurz: der vernünftige und naturgemässe Glückseligkeitstrieb geht nicht über das Wesen des Menschen, über das Wesen dieses Lebens, dieser Erde hinaus; er will nur die Uebel, die Beschränkungen aufheben, die wirklich aufzuheben, die nicht nothwendig sind, nicht zum Wesen des Lebens gehören.

Wünsche daher, die über die menschliche Natur oder Gattung hinausgehen, wie z. B. der Wunsch, gar nicht zu essen, nicht mehr überhaupt den leiblichen Bedürfnissen unterworfen zu sein, sind eingebildete, phantastische Wünsche, folglich auch das Wesen, das diese Wünsche erfüllt, das Leben, wo sie erfüllt werden, nur ein eingebildetes, phantastisches Wesen und Leben. Die Wünsche dagegen, welche nicht über die menschliche Gattung oder Natur hinausgehen, welche nicht blos in der bodenlosen Einbildung und in unnatürlicher Gefühlsschwelgerei, sondern in einem wirklichen Bedürfniss und Trieb der menschlichen Natur ihren Grund haben, finden auch innerhalb der menschlichen Gattung, im Laufe der menschlichen Geschichte ihre Erfüllung. Der Schluss auf ein religiöses oder theologisches Jenseits, ein zukünftiges Leben zum Behuf der Vervollkommnung der Menschen wäre

daher nur dann gerechtfertigt, wenn die Menschheit immer auf demselben Flecke stehen bliebe, wenn es keine Geschichte, keine Vervollkommnung, keine Verbesserung des Menschengeschlechts auf Erden gäbe, obgleich auch in diesem Falle jener Schluss deswegen noch kein wahrer, wenngleich berechtigter wäre.

Allein es giebt eine Culturgeschichte der Menschheit: verändern und cultiviren sich doch selbst Thiere und Pflanzen im Laufe der Zeit so sehr, dass wir selbst nicht mehr ihre Stammeltern in der Natur auffinden und nachweisen können! Unzähliges, was unsere Vorfahren nicht konnten und wussten, *können* und *wissen* wir jetzt. Kopernikus — ein Beispiel, das ich schon in meiner Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie anführte, aber mich nicht enthalten kann, hier zu wiederholen, weil es so treffend ist — betrauerte es noch auf seinem Sterbebette, dass er in seinem ganzen Leben den Planet Merkur auch nicht ein einziges Mal gesehen, so sehr er es auch gewünscht und sich darum bemüht hätte. Jetzt sehen ihn die Astronomen mit ihren trefflichen Fernrohren am hellen Mittag. So erfüllen sich die Wünsche des Menschen, die keine eingebildeten, phantastischen sind, im Laufe der Geschichte, der Zukunft. So wird auch, was für uns jetzt nur Wunsch, einst erfüllt werden, Unzähliges, was den dünkelhaften Beschützern und Verfechtern der gegenwärtigen Glaubensvorstellungen und religiösen Institute, der gegenwärtigen socialen und politischen Zustände für Unmöglichkeit gilt, einst Wirklichkeit sein; Unzähliges, was wir jetzt nicht wissen, aber wissen möchten, werden unsere Nachkommen wissen. An die Stelle der Gottheit, in welcher sich nur die grundlosen luxuriösen Wünsche des Menschen erfüllen, haben wir daher die menschliche Gattung oder Natur, an die Stelle der Religion die Bildung, an die Stelle des Jenseits über unserem Grabe im Himmel das Jenseits über unserem Grabe auf Erden, die *geschichtliche Zukunft*, die Zukunft der Menschheit zu setzen.

Das Christenthum hat sich die Erfüllung der unerfüllbaren Wünsche des Menschen zum Ziel gesetzt, aber eben

deswegen die erreichbaren Wünsche des Menschen ausser Acht gelassen; es hat den Menschen durch die Verheissung des ewigen Lebens um das zeitliche Leben, durch das Vertrauen auf Gottes Hilfe um das Vertrauen zu seinen eigenen Kräften, durch den Glauben an ein besseres Leben im Himmel um den Glauben an ein besseres Leben auf Erden und das Bestreben, ein solches zu verwirklichen, gebracht. Das Christenthum hat dem Menschen gegeben, was er in seiner Einbildung wünscht, aber eben deswegen nicht gegeben, was er in Wahrheit und Wirklichkeit verlangt und wünscht. In seiner Einbildung verlangt er ein himmlisches, überschwängliches, in Wahrheit aber ein irdisches, ein mässiges Glück. Zum irdischen Glück gehört freilich nicht Reichthum, Luxus, Ueppigkeit, Pracht, Glanz und anderer Tand, sondern nur das Nothwendige, nur das, ohne was der Mensch nicht menschlich existiren kann. Aber wie unzählig viele Menschen ermangeln des Nothwendigsten! Aus diesem Grunde erklären es die Christen für frevelhaft oder unmenschlich, das Jenseits zu leugnen und eben damit den Unglücklichen, Elenden dieser Erde den einzigen Trost, die Hoffnung eines besseren Jenseits zu rauben. Eben hierin finden sie auch jetzt noch die sittliche Bedeutung des Jenseits, die Einheit desselben mit der Gottheit; denn ohne Jenseits sei keine Vergeltung, keine Gerechtigkeit, welche den hier, wenigstens ohne ihre Schuld Leidenden und Unglücklichen ihr Elend im Himmel vergelten müsse. Allein dieser Vertheidigungsgrund des Jenseits ist nur ein Vorwand, denn aus diesem Grunde folgt nur ein Jenseits, eine Unsterblichkeit für die Unglücklichen; aber nicht für die, welche auf Erden schon so glücklich waren, die für die Befriedigung und Ausbildung ihrer menschlichen Bedürfnisse und Anlagen nothwendigen Mittel zu finden. Für diese ergiebt sich aus dem angeführten Grunde nur die Nothwendigkeit, dass sie entweder mit dem Tode aufhören, weil sie schon das Ziel der menschlichen Wünsche erreicht haben, oder dass es ihnen im Jenseits schlechter geht als im Diesseits, dass sie im Himmel die Stelle einnehmen, welche ihre Brüder einst auf Erden einnahmen. So glauben die Kamtscha-

dalen wirklich, dass Diejenigen, welche hier arm waren, in der anderen Welt reich, die Reichen hingegen arm sein werden, damit zwischen den beiden Zuständen in dieser und jener Welt eine gewisse Gleichheit bestehe. Aber das wollen und glauben die christlichen Herren nicht, die aus dem angeführten Grunde das Jenseits vertheidigen; sie wollen dort ebensogut leben, wie die Unglücklichen, die Armen.

Es ist mit diesem Grunde für das Jenseits ebenso wie mit dem Grunde für den Gottesglauben, welchen viele Gelehrte im Munde führen, indem sie sagen, der Atheismus sei zwar richtig, sie selbst seien Atheisten, aber der Atheismus sei nur eine Sache der gelehrten Herren, nicht der Menschen überhaupt, gehöre nicht für das allgemeine Publikum, nicht für das Volk; es sei daher unschicklich, unpractisch, ja frevelhaft, den Atheismus öffentlich zu lehren. Allein die Herren, die so reden, verstecken hinter dem unbestimmten, weitschichtigen Wort: Volk oder Publikum nur ihre eigene Unentschiedenheit, Unklarheit und Ungewissheit; das Volk ist ihnen nur ein Vorwand. Wovon der Mensch wahrhaft überzeugt ist, das scheut er sich nicht nur nicht, sondern das muss er auch öffentlich aussprechen. Was nicht den Muth hat, ans Licht hervorzutreten, das hat auch nicht die Kraft, das Licht zu vertragen. Der lichtscheue Atheismus ist daher ein ganz nichtswürdiger und hohler Atheismus. Er hat nichts zu sagen, darum traut er sich auch nicht, sich auszusprechen. Der Privat- oder Kryptoatheist sagt oder denkt nämlich nur bei sich: es ist kein Gott, sein Atheismus fasst sich nur in diesen verneinenden Satz zusammen und dieser Satz steht obendrein bei ihm vereinzelt da, so dass trotz seines Atheismus Alles bei ihm beim Alten bleibt. Und allerdings, wenn der Atheismus nichts weiter wäre, als eine Verneinung, ein blosses Leugnen ohne Inhalt, so taugte er nicht für das Volk, d. h. nicht für den Menschen, nicht für das öffentliche Leben; aber nur, weil er selbst nichts taugte. Allein der Atheismus, wenigstens der wahre, der nicht lichtscheue, ist zugleich Bejahung, der Atheismus verneint nur das vom Menschen abgezogene Wesen, welches eben Gott ist und heisst, um das

wirkliche Wesen des Menschen an die Stelle desselben als das wahre zu setzen.

Der Theismus, der Gottesglaube dagegen ist verneinend; er verneint die Natur, die Welt und Menschheit: vor Gott ist die Welt und der Mensch Nichts, Gott ist und war, ehe Welt und Menschen waren; er kann ohne sie sein; er ist das Nichts der Welt und des Menschen; Gott kann die Welt, so glaubt der strenge Gottesgläubige wenigstens, jeden Augenblick zu Nichts machen; für den wahren Theisten giebt es keine Macht und Schönheit der Natur, keine Tugend des Menschen; Alles nimmt der gottesgläubige Mensch dem Menschen und der Natur, nur um damit seinen Gott auszuschmücken und zu verherrlichen. „Nur Gott allein ist zu lieben", sagt z. B. der heilige Augustin, „diese ganze Welt aber, d. h. alles Sinnliche, ist zu verachten". „Gott", sagt Luther in einem lateinischen Briefe, „will entweder allein oder kein Freund sein". „Gott allein", sagt er in einem anderen Briefe, „gebührt Glaube, Hoffnung, Liebe, daher sie auch die theologischen Tugenden heissen". Der Theismus ist daher „negativ und destructiv"; nur auf die Nichtigkeit der Welt und des Menschen, d. h. des wirklichen Menschen baut er seinen Glauben. Nun ist aber Gott nichts Anderes, als das abgezogene, phantastische, durch die Einbildungskraft verselbständigte Wesen des Menschen und der Natur; der Theismus opfert daher das wirkliche Leben und Wesen der Dinge und Menschen einem blossen Gedanken- und Phantasiewesen auf. Der Atheismus dagegen opfert das Gedanken- und Phantasiewesen dem wirklichen Leben und Wesen auf. Der Atheismus ist daher positiv, bejahend; er giebt der Natur und Menschheit die Bedeutung, die Würde wieder, die ihr der Theismus genommen; er belebt die Natur und Menschheit, welchen der Theismus die besten Kräfte ausgesogen. Gott ist eifersüchtig auf die Natur, auf den Menschen, wie wir früher sahen; er allein will verehrt, geliebt, bedient sein; er allein will Etwas, alles Andere soll Nichts sein, d. h. der Theismus ist neidisch auf den Menschen und die Welt; er gönnt ihnen nichts Gutes. Neid, Missgunst, Eifersucht sind

zerstörende, verneinende Leidenschaften. Der Atheismus aber *ist liberal, freigebig, freisinnig; er gönnt jedem Wesen seinen* Willen und sein Talent; er erfreut sich von Herzen an der Schönheit der Natur und an der Tugend des Menschen: die Freude, die Liebe zerstören nicht, sondern beleben, bejahen.

Aber ebenso wie mit dem Atheismus ist es mit der von ihm unzertrennlichen Aufhebung des Jenseits. Wenn diese Aufhebung nichts weiter als eine leere, inhalt- und erfolglose Verneinung wäre, so wäre es besser oder doch gleichgiltig, ob man es stehen oder fallen liesse. Allein die Verneinung des Jenseits hat die Bejahung des Diesseits zur Folge; die Aufhebung eines besseren Lebens im Himmel schliesst die Forderung in sich: es soll, es muss besser werden auf der Erde; sie verwandelt die bessere Zukunft aus dem Gegenstand eines müssigen, thatlosen Glaubens in einen Gegenstand der Pflicht, der menschlichen Selbstthätigkeit. Allerdings ist es eine himmelschreiende Ungerechtigkeit, dass, während die einen Menschen Alles haben, die anderen Nichts haben, während die einen in allen Genüssen des Lebens, der Kunst und Wissenschaft schwelgen, die anderen selbst das Nothwendigste entbehren. Allein es ist thöricht, hierauf die Nothwendigkeit eines anderen Lebens zu gründen, wo die Menschen für die Leiden und Entbehrungen auf Erden entschädigt werden, so thöricht, als wenn ich aus den Mängeln der geheimen Justiz, die bisher bei uns bestanden, auf die Nothwendigkeit eines öffentlichen und mündlichen Gerichtsverfahrens erst im Himmel schliessen wollte. Die nothwendige Folgerung aus den bestehenden Ungerechtigkeiten und Uebeln des menschlichen Lebens ist einzig der Wille, das Bestreben, sie abzuändern, aber nicht der Glaube an ein Jenseits, der vielmehr die Hände in den Schooss legt und die Uebel bestehen lässt. Aber, kann man dagegen einwenden, angenommen, dass die Uebelstände unserer bürgerlichen und politischen Welt gehoben werden können, was haben denn die davon, die in Folge dieser Uebelstände gelitten und bereits gestorben sind? Was haben die Vergangenen überhaupt von einer besseren Zukunft? Die haben allerdings nichts davon, aber sie haben auch nichts

vom Jenseits. Das Jenseits kommt immer mit seinen Curen zu spät; es heilt ein Uebel, nachdem es vorbei ist, erst mit oder nach dem Tode, also da, wo der Mensch kein Gefühl mehr des Uebels, folglich auch kein Bedürfniss der Heilung mehr hat; denn der Tod hat zwar das Schlimme für uns, wenigstens so lange wir leben und uns ihn vorstellen, dass er uns mit dem Leben auch die Empfindung, das Bewusstsein des Guten, Schönen und Angenehmen raubt, aber auch das Gute, dass er uns mit der Empfindung, mit dem Bewusstsein von allen Uebeln, Leiden und Schmerzgefühlen erlöst. Die Liebe, welche das Jenseits erzeugt hat, welche den Leidenden mit dem Jenseits vertröstet, ist die Liebe, welche den Kranken heilt, nachdem er gestorben, den Durstenden labt, nachdem er verdurstet, den Hungernden speist, nachdem er bereits verhungert ist.

Lassen wir daher die Todten in Frieden ruhen! Folgen wir hierin dem Beispiel der Heiden! „Die Heiden riefen", sage ich in meiner Unsterblichkeitsfrage, „ihren geliebten Todten in das Grab nach: Sanft ruhen Deine Gebeine! oder: Ruhe in Frieden! während die Christen als Rationalisten dem Sterbenden ein lustiges *vivas et crescas in infinitum* in die Ohren schreien, oder als pietistische Seelenärzte *à la* Doctor Eisenbart auf Rechnung der Todesfurcht die Gottesfurcht als Unterpfand seiner himmlischen Seligkeit einblöken". Lassen wir also die Todten und kümmern uns nur um die Lebendigen! Wenn wir nicht mehr ein besseres Leben glauben, sondern wollen, aber nicht vereinzelt, sondern mit vereinigten Kräften wollen, so werden wir auch ein besseres Leben schaffen, so werden wir wenigstens die crassen, himmelschreienden, herzzerreissenden Ungerechtigkeiten und Uebelstände, an denen bisher die Menschheit litt, beseitigen. Aber, um dieses zu wollen und zu bewirken, müssen wir an die Stelle der Gottesliebe die Menschenliebe als die einzige, wahre Religion setzen, an die Stelle des Gottesglaubens den Glauben des Menschen an sich, an seine Kraft, den Glauben, dass das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen ausser oder über ihr, sondern von ihr selbst abhängt, dass der einzige Teufel des

Menschen der Mensch, der rohe, abergläubische, selbstsüchtige, böse Mensch, aber auch der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist.

Mit diesen Worten, meine Herren, schliesse ich diese Vorlesungen und wünsche nur, dass ich die mir in diesen Vorlesungen gestellte, in einer der ersten Stunde ausgesprochene Aufgabe nicht verfehlt habe, die Aufgabe nämlich, Sie aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Candidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntniss und Geständniss zufolge „halb Thier, halb Engel“ sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen zu machen.

Zusätze und Anmerkungen.

1. Wenn man die Religion aus der Furcht erklärt, so muss man, wie ich in einer späteren Vorlesung andeute, nur nicht allein die unterste Art der Furcht, die Furcht vor dieser oder jener Naturerscheinung, die Furcht, die mit einem Seesturm, einem Gewitter, einem Erdbeben beginnt und endet, nicht also die zeitliche und örtliche, sondern vielmehr die auf keinen bestimmten Gegenstand eingeschränkte, alle nur immer möglichen Unglücksfälle in der Vorstellung umfassende, allgegenwärtige, immerwährende, d. h. unendliche Furcht des menschlichen Gemüthes im Auge haben. „Das wird“, sagt Luther in seinem Trostschreiben an Churfürst Friedrich vom Jahr 1520 nach der Uebersetzung von Spalatin, „alle gegenwärtige Uebel und bösen Dinge leichter, linder und geringer machen, wenn ein Mensch sein Gemüth zu den zukünftigen Uebeln oder bösen Dingen kehret, derer so viel, der massen und so gross sein, dass dagegen allein die grosse und der vornehmsten Bewegungen eine des Gemüths, die Furcht genannt, gegeben ist.... Also dass auch Sct. Paulus saget zu den Römern: Du sollt nicht hochweise sein, sondern Dich fürchten oder in der Furcht stehen. Und diess Uebel ist so viel grösser, so viel es ungewisser ist, welcher massen und wie gross es sein wird.... Also dass ein jegliches gegenwärtiges Uebel oder Beschwerung nichts Anderes denn eine Erinnerung ist eines grossen Gewinnstes, damit uns Gott verehret und uns nicht lässt unterdrückt werden von der grossen Menge der Uebel, Beschwerung und Widerwärtigkeit, in denen wir seyn. Denn was ist das für ein Wunder, so jemand mit

unendlichen und unzähligen Schlägen wird angefochten, und dass derselbige Mensch endlich mit einem einzigen Schlage verletzt werde? Ja es ist eine Gnade, dass er nicht mit allen Schlägen getroffen ist". „Welche zahllosen Unfälle", sagt Augustin im Gottesstaat, „hat nicht der Mensch von Aussen her zu befürchten, von Hitze und Kälte, Stürmen, Platzregen, Anschwemmungen, Meteoren, Wetterleuchten, Donner, Hagel, Blitz, Erdbeben und Erdfällen, Einstürzen, von den Stössen und der Furcht oder auch Bosheit des Zugviehs, von den vielen giftigen Stauden, Gewässern, Lüften und Bestien, von den entweder nur beschwerlichen oder sogar tödtlichen Bissen der reissenden Thiere, von der Hundswuth? Was für Uebel hat man auf einer Seereise, was für Uebel hat man auf einer Landreise auszustehen? Wo in aller Welt kann man einen Schritt thun, ohne unerwarteten Unglücksfällen ausgesetzt zu sein? Es geht einer vom Markt nach Hause, er fällt mit seinen gesunden Beinen, er bricht das Bein und stirbt an dieser Wunde. Was scheint sicherer zu sein als das Sitzen? Und doch fiel der Priester Heli (Eli) von seinem Stuhl und starb darüber". „Unzählig", sagt Calvin in seiner Institution der christlichen Religion, „sind die Uebel, welche das Leben des Menschen umlagern und es mit unzähligen Todesfällen bedrohen. Steige zu Schiffe; nur einen Fuss bist du vom Tode entfernt. Setze dich zu Pferde; der Fall eines Beines bringt dein Leben in Gefahr. Gehe durch die Strassen der Stadt; so viele Ziegelsteine auf den Dächern sind, so vielen Todesgefahren bist du ausgesetzt. Nimm das Messer in die Hand, so hast du den blanken Tod vor Augen. Siehe die wilden Thiere an, sie alle sind zu deinem Verderben mit Waffen versehen. Was kann also elender sein als das menschliche Leben"? Und der christliche Dichter Herr D. W. Triller* spricht sich in seinen „Denen Atheisten und Naturalisten entgegengesetzten poetischen Betrachtungen" hierüber also aus:

* Er war ein Zeitgenosse Lessings, ein Menschenalter vor ihm geboren zu Erfurt am 10. Febr. 1695 und ihn nahezu ein Jahr überlebend, † 22. Mai 1782 zu Wittenberg. Arzt von Beruf und dazu ein f. s. Z. nicht unbedeutender Philolog, übte er nebenbei, wie sein

Fast jedem Dinge sind die Waffen,
Uns zu ertödten, angeschaffen;
Es zielet alles überall
Auf unsern Fall.

Durch Hagel, Feuer, Wasser, Winde,
Blitz, Felsen, tiefer Erde Schlünde,
Bley, Pulver, Schwefel, Gift und Rauch
Verfleugt der Hauch.

Stahl, Hacken, Beile, Messer, Sägen,
Rad, Mörser, Pfeile, Spiess und Degen,
Strang, Oel und Pech, Kalk, Sand und Koth
Gebraucht der Tod.

Ein Ey, ein Kern von Weinbeertrauben,
Ein Stückchen Glas von einer Schrauben,
Ein Apfel, Groschen, Haar und Bein,
Nichts ist zu klein.

Ein mässig Schild von einer Kröten
Kann einen unvermuthet tödten,
Wie leicht schiesst uns von einem Dach
Ein Ziegel nach!

Ja keines ist fast von den Thieren,
Ob wir gleich über sie regieren,
Das uns nicht, wenn es ihm gelingt,
Zu Grabe bringt.

Ja Würmer gar und schlechte Maden
Zerbeissen unsern Lebensfaden,
Wir öffnen ihnen Thür und Thor
Durch Mund und Ohr.

Mensch geh in dich und denk zurücke,
Wie gar so manchem Ungelücke
Du allenthalben offen stehst
Und bald vergehst.

Du wirst zwar nur durch eine Gassen
In dieses Leben eingelassen,
Hingegen stehn zum Tode dir
Viel tausend für.

Doch nun genug des geistlichen Triller's, ob er gleich noch lange nicht aus ist!

Wie entspringen denn nun aber aus der Furcht des Menschen die Götter? Auf verschiedene Weise. Ist z. B. der Mensch weniger empfindlich für das Gute als Ueble, ist er zu leichtsinnig oder gedankenlos, um das Gute des Lebens hervorzuheben, so hat er nur böse Götter; hält die Vorstellung und Empfindung des Ueblen das Gleichgewicht der Vorstellung und Empfindung des Guten, so hat er gleichmächtige gute

---

Freund und Vorbild, der Jurist Barth. Heinr. Brockes, die Poeterei im Dienste der Orthodoxie aus. Er hat damit sechs stattliche Octavbände angefüllt, die schon vor seinem Ableben vergessen waren, nachdem sie kurz zuvor den Schweizern Bodmer und Breitinger zur Zielscheibe ihrer kritisch-ästhetischen Ausfälle gedient hatten. [D. H.]

und böse Götter; überwiegt dagegen die Vorstellung und Empfindung des Guten die des Ueblen, so hat er einen guten, die Macht des Bösen überwindenden Gott. Oder: die Furcht ist entweder der positive oder der negative Grund der Religion oder Gottheit; d. h. die Religion entspringt entweder aus Servilismus, oder aus Opposition gegen die Furcht. Im erstern Falle entspringen furchtbare, böse, im zweiten gute Götter. Die Furcht ist ein Uebel und das Verhalten gegen das Uebel entweder ein leidendes oder thätiges; entweder ich lasse es bestehen, ergebe mich darein, wenn auch widerwillig, oder setze mich ihm entgegen, reagire. So entspringt aus Reaction gegen die Furcht vor den unendlich vielen möglichen Uebeln und Todesgefahren, die als böse Geister beständig dem ängstlichen Gemüthe des Menschen in der Phantasie vorschweben, die Vorstellung eines unendlich guten Wesens, einer allmächtigen Liebe, die ebensoviel im Guten vermag, als die Furcht im Schlimmen, die vor allen Uebeln schützen kann und in der Einbildung wirklich schützt.* Die göttliche Liebe erstreckt sich nämlich nicht weiter, als die menschliche Furcht, denn sie kann nur so weit hinaus Gutes schaffen, als die Furcht Uebles schaffen kann; ewig währt der Himmel der Liebe, aber ewig währt auch die Hölle der Furcht; zahllos sind die Schaaren der Engel, die die Liebe, aber zahllos auch die Schaaren der Teufel, die die Furcht in die Welt gesetzt hat; die Liebe erstreckt sich bis auf den Anfang der Welt, aber die Furcht bis ans Ende der Welt; die Liebe hat den ersten, die Furcht

* Eben von dieser allgegenwärtigen Furcht kommt es, dass der polytheistische Glaube oder Aberglaube jeden Ort, jeden Winkel, jeden Raumpunkt mit Schutzgöttern und Schutzgeistern erfüllt hat. So sagt z. B. Prudentius wider Symmachus: „Den Thoren, den Häusern, den Thermen, den Ställen pflegt Ihr ihre Genien zuzueignen, allen Plätzen und Theilen der Stadt viele Tausende von Genien anzudichten, damit ja jeder Winkel sein eignes Gespenst habe“. Wenn daher die gelehrten Herren trotz der unzähligen Altäre, welche die Menschen der Furcht errichtet, dieselbe nicht als eine und zwar die erste Gottheit erkennen, so kommt das nur daher, dass sie überhaupt vor lauter Bäumen nicht den Wald sehen.

aber den jüngsten Tag der Welt erschaffen. Kurz, wo die schöpferische Allmacht der menschlichen Furcht aufhört, da hört auch die Allmacht der göttlichen Liebe auf. Ein uns sehr nahe liegendes Beispiel von der Entstehung der Religion aus der Furcht und der Reaction gegen dieselbe haben wir an der Entstehung des Protestantismus, namentlich des Lutherthums, welches nur entsprang aus dem Schrecken, aus der Furcht vor dem unmenschlichen, zornigen, eifersüchtigen Gotte, welcher im A. T. selbst der Schrecken oder die Furcht Israels genannt wird, welcher ohne Rücksicht und Gefühl für die menschliche Natur von dem Menschen verlangt, dass er ihm gleichen, d. h. dass er nicht Mensch, nicht ein lebendiges Wesen, sondern ein Moralgespenst, ein buchstäbliches Gesetz sein soll. Aber Luther war trotz seines früheren Mönchs- und späteren Pfaffenthums eine zu praktische und sinnlich kräftige Natur, als dass er diesem Gotte, dessen einer Name: Schaddai von der Verwüstung, der Vertilgung sich herschreibt, durch Beten, Fasten und Selbstkreuzigungen sich hätte opfern können. Luther wollte kein Engel, sondern Mensch sein; er war ein in der Theologie gegen die Theologie kämpfender Theolog; er suchte gegen das böse Wesen der Theologie, welche den Menschen unter dem Vorwand der Versöhnung mit Gott in Zwiespalt mit seinem eigenen Wesen bringt, welche dem Menschen durch die Galle der göttlichen Eifersucht das Blut in seinem Herzen vergiftet, durch das Höllenfeuer des göttlichen Zorns das Hirn in seinem Kopfe verbrennt, welche den Menschen wegen des blossen Triebes, Mensch zu sein, zum ewigen Tod verdammt,* ein wirksames

* Das menschenfeindliche, böse Wesen der christlichen Theologie hat sich mit classischer Schärfe besonders in Calvin ausgesprochen. „Alle Begierden des Fleisches — als wenn nicht auch die Begierde des ewigen Lebens eine fleischliche Begierde wäre — sind Sünden"; „jede Sünde ist Todsünde"; „das Gesetz, sagt Paulus, ist geistlich, damit zeigt er an, dass es nicht nur Gehorsam der Seele, des Geistes, des Willens verlangt, sondern auch engelhafte Reinheit *(Angelicam puritatem)* fordert, welche von allem fleischlichen Schmutz gereinigt nur nach Geist schmeckt". Welch ein teuflischer Unsinn unter der Maske einer Engelsseele!

Heilmittel. Da er aber das Mittel wider die Schreckbilder der Religion oder Theologie in der Theologie oder Religion selbst, d. h. das Mittel wider das böse Wesen des unmenschlichen Gottes in dem menschlichen Gott suchte, gleichwie der naturreligiöse Mensch in der menschlichen Natur die Mittel gegen die unmenschliche Natur, der Tunguse z. B. in der religiösen, menschlichen Epidemie das Heilmittel wider die natürliche, unmenschliche Epidemie sucht, so versteht es sich von selbst, dass die Cur keine radicale war und sein konnte. Dies beweisen Luther's Briefe, welche von grossem psychologischen Interesse sind, weil sie uns den Unterschied zwischen der öffentlichen Person Luther's und seiner Privatperson, zwischen der Macht des Glaubens auf der Kanzel und der Macht oder vielmehr Unmacht desselben am eigenen Herde zeigen — zeigen, wie wenig er die Anderen so angepriesenen selig machenden Wirkungen des Glaubens an seiner eigenen Person erfuhr, wie er beständig von den Schreckbildern seiner religiösen Einbildungskraft verfolgt wurde. Glücklicherweise, fand Luther trotz seiner theologischen Befangenheit noch neben und ausser der Religion oder Theologie Heilmittel wider die Macht der Sünde, der Hölle, des Teufels oder, was auf Eins hinausläuft, des Gotteszornes. So schreibt er in einem lateinischen Briefe an L. Senfel, dass auch die Musik dem Menschen verschaffe, was sonst nur die Theologie allein verschaffe, nämlich ein heiteres und ruhiges Gemüth, dass der Teufel, der Urheber aller Sorgen und Friedensstörungen, auf die Stimme der Musik fast ebenso davon fliehe, wie auf das Wort der Theologie. Ja, in einem Briefe an H. Weller schreibt er, dass man bisweilen mehr trinken, spielen, scherzen, sogar sündigen müsse dem Teufel zum Trotz und Spott, um ihm keine Veranlassung zu Gewissensvorwürfen über Kleinigkeiten zu geben. Wahrlich, ein zwar höchst antitheologisches, aber eben deswegen höchst probates anthropologisches Heilmittel!

2.* Ist das Abhängigkeitsgefühl oder Abhängigkeitsbewusstsein — beides ist ja im Menschen untrennbar, „was ich nicht weiss, macht mich nicht heiss“ — der richtige universelle Begriff und Ausdruck für den subjectiven, d. i. menschlichen (und zwar practischen, nicht theoretischen) Grund der Religion? Ob ich gleich für die bejahende Antwort auf diese Frage schon genug Beweise vorgebracht habe, so will ich doch noch mehrere anführen, aber nur aus den classischen Heiden, nicht aus den Christen und zwar nicht nur deswegen, weil bei diesen die Dependenz, die Abhängigkeit der Creatur von der „unabhängigen Ursache“ sogar zu einem technischen Ausdruck ihrer Theologie und Metaphysik geworden, sondern auch deswegen, weil die alten classischen Völker nicht, wie die Christen, die ursprünglichen, natürlichen Gefühle und Gesinnungen des Menschen unterdrückten oder versteckten — Plinius' Satz: *Res Graecorum nuda est* gilt auch hier — nicht einem conventionellen, dogmatischen Gottesbegriff aufopferten und daher, ebenso wie in der Politik, auch in der Religion die lehrreichsten Beispiele und interessantesten Aufschlüsse über die Genesis der Gottesvorstellung uns geben. „Alle Menschen“, sagt Homer in der Odyssee, „bedürfen der Götter“. Was ist aber das Bedürfniss anders, als der pathologische Ausdruck der Abhängigkeit? Bemerken muss ich bei dieser Gelegenheit, dass der Anfang im „Wesen des Glaubens“, desgleichen im „Wesen des Christenthums“ vom Gegensatz des Menschlichen und Göttlichen und der Anfang im „Wesen der Religion“ vom Abhängigkeitsgefühl auf Eines hinausläuft, nur dass jener Gegensatz mehr der Reflexion, der Besinnung über das Abhängigkeitsgefühl seine Existenz verdankt. Wenn die Menschen der Götter bedürfen, so ist es

* Ich fasse unter dieser Nummer eine Reihe von Erörterungen zusammen, welche die Elemente oder Fragmente einer selbständigen Schrift sind, welche ich aber bei der Unsicherheit aller Unternehmungen in Folge unserer heil- und trostlosen Politik gleich diesen Vorlesungen angehängt habe und daher den geneigten Leser erst am Schlusse der Vorlesungen zu lesen ersuche. [Die hier erwähnte Schrift gelangte 1857 als „Theogonie“ zur Veröffentlichung und bildet Bd. 9 der früheren wie auch der vorliegenden Gesammtausgabe. D. H.]

ja eine nothwendige Folge, dass diese haben, was jenen mangelt, dass folglich die göttliche Bedürfnisslosigkeit den Gegensatz zur menschlichen Bedürftigkeit bildet — ein Gegensatz, welchen denn auch die spätere griechische Reflexion oder Philosophie ausdrücklich ausgesprochen hat, obgleich auch schon im Homer das göttliche Wesen als ätherisches, seliges, unsterbliches, allmächtiges dem beschwerlichen, elenden, sterblichen, unmächtigen Wesen des Menschen entgegengesetzt wird, aber freilich auf eine höchst gemüthliche oder poetische Weise, so dass der Gegensatz zwischen den blutlosen Göttern und den blutigen Menschen in dem klaren Safte der Götter völlig zu Wasser wird. Doch wieder zurück zur Odyssee! „Von Gott kommt", nach Vossens Uebersetzung, „Anderes Andern, Gutes kommt und Böses von Zeus, denn er herrschet mit Allmacht" (wörtlich: denn Alles vermag er). „Es ist nicht möglich, dass schlaflos immer beharren Sterbliche, denn die Götter verordneten jegliches Dinges Maass und Ziel den Menschen." Die Abhängigkeit des Menschen vom Schlaf, die Nothwendigkeit des Schlafs ist also eine *Moira*, ein göttliches Verhängniss oder Schicksal. Ja der Schlaf ist selbst ein göttliches Wesen, „der Beherrscher der Sterblichen und unsterblichen Götter." „So ändert der Sinn der sterblichen Erdbewohner, So wie andere Tag' herführt der waltende Vater." In glücklichen Tagen ist er übermüthig, in unglücklichen unmuthig, aber diese Tage hängen vom Vater der Götter und Menschen ab. „Oben im Himmel", heisst es in der Ilias, „hängen des Siegs Ausgäng' an der Hand der unsterblichen Götter." Als Odysseus und Ajas einen Wettlauf machten und schon dem Ziele sich naheten, da legte Pallas Athene auf das Gebet des ersteren dem Ajas ein Hinderniss in den Weg: er fiel über Ochsenmist und Odysseus gewann den ersten Preis. Ob also der Mensch siegt oder unterliegt, ungehindert ans Ziel kommt oder unterwegs ausgleitet, das hängt von den Göttern ab. „Wenn", sagt Hesiod, „zur gehörigen Zeit die Schifffahrt geschieht, so wird dir nicht das Schiff zerbrochen, noch wird das Meer vernichten die Menschen, wenn nicht mit Vorbedacht der Erderschüttrer Poseidon oder

Zeus, der Unsterblichen König, beschlossen Verderben, denn in ihrer Gewalt steht zugleich das Gute und Böse." „Von dir, Verehrte!" heisst es in einer homerischen Hymne auf die Allmutter Erde, „kommt Reichthum an Kindern und Reichthum an Früchten, von dir hängt es ab (bei dir steht es, σεῦ δ' ἔχεται), das Leben zu geben oder zu nehmen den sterblichen Menschen; glücklich der, den du im Herzen ehrest gewogen, denn Alles hat er im Ueberflusse." „Bete zu den Göttern", sagt Theognis, „denn gross ist ihre Gewalt, und nichts geschieht ohne die Götter den Menschen, weder Gutes, noch Böses." „Eitel sind unsere Gedanken, wir Menschen wissen nichts, Alles führen die Götter nach ihrem Sinne aus." „Keiner ist selbst Urheber seines Schadens und Nutzens, sondern die Götter sind die Geber von beidem. Und Keiner der Menschen wirket, im Geist erschauend den Ausgang, ob gut, ob übel er sein wird." Wenn nun aber Alles von den Göttern abhängt, Gutes und Böses, Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Glück und Unglück, Reichthum und Armuth, Sieg und Niederlage, so ist doch offenbar das Abhängigkeitsgefühl der Grund der Religion — der Grund, dass der Mensch sein Thun in Leiden, seine Wünsche und Vorsätze in Gebete, seine Tugenden in Gaben, seine Fehler in Strafen, kurz sein Heil aus einem Gegenstand der Selbstthätigkeit in einen Gegenstand der Religion verwandelt. Doch geben wir noch speciellere Beweise. „„Alle Menschen bedürfen der Götter,"" „aber nicht alle aller," sagt Plutarch. „Nein! als Bauer z. B. rufe ich nicht", sagt Varro in seiner Schrift von der Landwirthschaft, „wie Homer und Ennius die Musen an, sondern die zwölf grösseren Götter, aber doch nicht die städtischen, deren vergoldete Statuen auf dem Forum stehen, sondern jene zwölf Götter, welche hauptsächlich die Führer (oder Herren) der Bauern sind, also zuerst den Jupiter und die Erde, denn Himmel und Erde begreifen alle Früchte der Agricultur in sich, zweitens die Sonne und den Mond, deren Zeiten beobachtet werden, wenn man etwas säet und in die Erde steckt, hernach Ceres und Bacchus, weil ihre Früchte zum Lebensunterhalt am nöthigsten sind, denn von

ihnen kommt ja Speise und Trank, dann den Brand und die Flora, denn wenn sie günstig sind, so verdirbt nicht der Brand das Getreide und die Bäume und sie blühen zur rechten Zeit, ferner verehre ich auch die Minerva und Venus, weil die eine dem Oelbau, die andere den Gärten vorsteht. Endlich bete ich auch zum Wasser und zum guten Erfolg, denn ohne Wasser ist der Ackerbau trocken und elend, ohne Erfolg und guten Ausgang aber nur eine vergebliche Mühe. Als Hirt oder Viehzüchter wende ich mich besonders an die Gottheit Pales und bitte sie, wie es in den Fasten Ovid's heisst, dass sie die Krankheiten verscheuche, Menschen, Heerden und Hunde bei Gesundheit erhalte, den Hunger fern halte, Laub und Kräuter, Wasser zum Trinken und Baden, Milch und Käse, Lämmer und Wolle gebe, als Kaufmann aber an den Mercurius und bitte ihn um Gewinnst im Handel." Also die Menschen bedürfen der Götter, aber nur derjenigen, von denen eben ihre Existenz — sei's nun in der natürlichen oder bürgerlichen Welt — abhängt, und eben dieses Bedürfniss, diese Abhängigkeit ihrer Existenz, ihres Schicksals von den Göttern ist der Grund der Religion, der Grund, warum sie als Götter angeschaut und verehrt werden. Die erste aus der Praxis, aus dem Leben geschöpfte Definition Gottes ist daher nur die, dass er Das ist, was der Mensch zu seiner Existenz bedarf und zwar zu seiner physischen, denn diese ist ja die Grundlage seiner geistigen Existenz, dass also Gott ein physisches Wesen ist; oder subjektiv ausgedrückt: der erste Gott des Menschen ist das Bedürfniss und zwar das physische; denn nur von der Stärke und Macht, die ein Bedürfniss über mich ausübt, hängt es ja ab, dass ich den Gegenstand, der mir dieses Bedürfniss befriedigt, als Gott verehre. Wir haben, sagt der heilige Augustin in seinem Gottesstaat, das Bild der göttlichen Dreieinigkeit an uns; „wir sind, und wissen, dass wir sind, und lieben dieses unser Sein und Wissen — daher auch die Eintheilung der Wissenschaft bei den Philosophen in Naturwissenschaft, Logik und Ethik oder Moral. Der heilige Geist ist die Güte, die Liebe oder die Quelle derselben; die zweite Person ist das Wort, der Verstand, oder

die Quelle der Weisheit; die erste Person, der Gott Vater, ist das Sein oder der Urheber des Seins." D. h. eben der älteste erste Gott, der Gott vor und hinter dem moralischen und geistigen Gott ist der physische Gott; denn wie der heilige Geist nichts ist, als das vergötterte Wesen der Moral, der Sohn Gottes nichts, als das vergötterte Wesen der Logik, so ist der Gott Vater nichts, als das vergötterte Wesen der Physik, der Natur, von welcher ja allein der Mensch den abstracten Begriff und Ausdruck des Seins abgezogen hat. „Aus einer gewissen Naturnothwendigkeit", sagt Augustin bei dieser Gelegenheit, „ist das Sein selbst (oder das blosse Sein) angenehm, so dass nur deswegen allein selbst die Elenden nicht untergehen wollen; denn warum anders fürchten sie den Tod und ziehen selbst das elende Leben dem Tode vor, als weil die Natur das Nichtsein flieht? Daher auch die unvernünftigen Thiere sein wollen und den Untergang auf alle mögliche Weise fliehen, daher selbst auch die empfindungslosen Pflanzen und sogar die ganz leblosen Körper ihr Sein zu erhalten und behaupten suchen." Wir sehen hieraus, dass der abgezogene Begriff des Seins nur in der Natur Fleisch und Blut, Wahrheit und Wirklichkeit hat, dass folglich, wie das Sein der Weisheit und Güte, so auch der physische Gott dem geistigen und moralischen vorausgesetzt ist; wir sehen zugleich, dass das Band der Liebe, wodurch der Mensch mit sich selbst und dem Leben zusammenhängt, die Kette ist, an der alle Götter hangen, dass nur deswegen Jupiter der höchste und mächtigste Gott ist, weil das Verlangen zu sein, zu leben, das höchste und mächtigste Verlangen des Menschen ist, die Befriedigung dieses Verlangens, das Leben aber in letzter Instanz nur von Jupiter abhängt, dass folglich der Respect, den Jupiter mit seinem Donnergepolter einflösst, nur ein Effect der menschlichen Lebensliebe und Todesfurcht ist. So ist es also nur das „Zornfeuer", die Finsterniss der menschlichen Begierden, das Chaos der menschlichen Bedürfnisse, woraus sich die griechischen und christlichen Götter entwickelt haben. Wie könnte denn auch der Mensch das Brot heilig sprechen, wie die Ceres als eine göttliche Wohl-

thäterin preisen, wenn er nicht den Hunger als einen „schrecklichen Wütherich“ empfände? Nein! wo kein Teufel, ist auch kein Gott, wo kein Hunger, auch keine Ceres, wo kein Durst, auch kein Bacchus. Nichts ist daher köstlicher, als wenn die gelehrten Herren, weil für sie die Religion namentlich der alten Völker nur noch ein theoretisches oder ästhetisches Interesse hat, nun auch die Religion selbst nur aus theoretischen oder idealen Motiven entspringen lassen, über den mythologischen Figuren und Schnörkeln, womit die Einbildungskraft den Herculesschild der Religion ausgeschmückt, vergessen, dass trotz dieses künstlerischen Apparates und Luxus, worüber sie sich noch heute den Kopf zerbrechen, der Schild doch eben keinen andern Zweck hatte, als das Leben des Menschen zu schützen.

Da Alles von den Göttern abhängt, die Götter aber subjective, d. h. persönliche, selbstische Wesen sind, Wesen, die ebenso denken und empfinden, wie der Mensch: — „Ich bin ein eifersüchtiger Gott“, sagt Jehovah im A. T., „die Götter“, sagt die Venus bei Euripides, „finden ein Vergnügen daran, wenn sie von den Menschen geehrt werden“, „wir sind“, sagen die Götter in Ovid's Fasten, „ein ehrgeiziges Volk“ — da Alles also von der Gnade oder Ungnade, der Liebe oder dem Zorne der Götter abhängt, so werden sie natürlich nicht nur aus Gründen des menschlichen, sondern auch des göttlichen Egoismus verehrt; nicht nur verehrt, weil sie dem Menschen Gutes thun, sondern auch weil sie verehrt sein wollen, kurz nicht nur um des Menschen, sondern auch um ihrer selbst willen verehrt. Ein subjectives oder persönliches Wesen kann man nur dadurch ehren, dass man ihm thut, was seinem Sinne zusagt, seinem Wesen entspricht, also Alles beseitigt, was ihm missfällt. Einem vornehmen Gast zu Ehren legt man ab allen häuslichen Schmutz und Unrath, Kummer und Gram, Hader und Aerger, räumt man Alles aus den Augen, was einen unästhetischen, unangenehmen

Eindruck auf denselben machen könnte. Ebenso macht es der Mensch an den der Ehre der Götter geweihten Festen; da enthält er sich aller Geschäfte, Handlungen und Genüsse, die dem Wesen der Götter widerstreiten; da vergisst er die eigenen Freuden und Schmerzen, um nur die Freuden und Schmerzen der Götter, wie z. B. an dem Feste der Demeter, zu empfinden. Aber gerade diese Verehrung der Götter in ihrem Sinne und Interesse ist zugleich auch die im Sinne und Interesse des Menschen; denn nur durch diese keusche, uneigennützige Verehrung erwerbe ich mir ihre Gunst; habe ich aber ihre Gunst, so habe ich Alles, was ich wünsche, so sitze ich an der Quelle aller Güter. Ebenso ist es mit der Zornbeschwichtigung, der Versöhnung der Götter mit den Menschen. Es ist gleichgiltig daher, ob ich sie als Mittel oder Zweck fasse, denn ist der Zorn Gottes weg, so ist auch alles Uebel weg, ist der Grund gehoben, so fällt ja von selbst die Folge. „Meine grösste Strafe ist“, sagt Ovid in seinen Elegien aus Tomi, wohin ihn der Zorn des irdischen Jupiter, des Kaisers Augustus verbannt hatte, „ihn (nämlich den August) beleidigt zu haben.“ „Wenn auch ausser des Kaisers Zorn kein Uebel mich drückte, ist nicht des Kaisers Zorn selber schon Uebel genug?“ „Alles Uebel ja bringt des Kaisers Ungnade mit sich.“ Dasselbe gilt von den himmlischen Göttern. Ihren Zorn stillen, heisst daher die Quelle alles Uebels verstopfen.

Da die Götter über Leben und Tod, Glück und Unglück gebieten, so knüpft sich auch an sie und ihre Verehrung die Moral, die theoretische und practische Unterscheidung zwischen Gut und Bös, Recht und Unrecht. Ich sage: anknüpft, denn an sich und ursprünglich haben Religion und Moral — wenigstens in dem Sinne, wie wir sie, die Moral, jetzt auffassen — nichts mit einander gemein, und zwar schon aus dem einfachen, einleuchtenden Grund, weil sich der Mensch in der Moral auf sich und seinen Nächsten, in der Religion

aber auf ein anderes vom Menschen unterschiedenes Wesen bezieht. „Die ganze h. Schrift“, sagt Bodin in seiner Dämonomanie, „ist voll von Zeugnissen, dass Gott den grössten Abscheu hat vor den Zauberern (d. h. vor Denen, welche Gott aufgeben und sich mit dem Teufel verbinden), dass sie weit verfluchungswürdiger sind, als die Vatermörder, Blutschänder und Sodomiten. Sollte auch ein Zauberer“, sagt er später, „gar keinen Schaden stiften, nichts Uebles Menschen und Vieh zufügen, so verdient er doch schon deswegen, weil er Gott aufgegeben, sich mit dem Teufel verbunden, also die Majestät Gottes beleidigt hat, lebendig verbrannt zu werden“. „Der Fürsatz zu tödten“, sagt Luther, „ist nicht so grosse Sünd, als nicht glauben, denn der Todtschlag ist eine Sünde wider das fünfte Gebot, aber der Unglaube ist eine Sünde wider das erste und grösseste Gebot“. „Ausgemacht ist“, sagt Calvin, „dass im Gesetz und den Propheten der Glaube und was sich auf den Gottesdienst bezieht, den ersten Platz einnimmt, die Liebe unter den Glauben gestellt ist.“ Die katholische Kirche hat ausdrücklich den Satz, dass der kein Christ sei, welcher Glauben ohne Liebe habe, als einen ketzerischen Satz verworfen, folglich den Satz, dass man Christenthum, Glauben, Religion ohne Liebe, d. h. ohne Moral haben könne, sanctionirt. Und der fromme Russe, der letzte Anker unserer desperaten religiösen und politischen Absolutisten, hält so strenge auf seine Fasten, dass er sich eher einen Diebstahl oder Mord, als eine Uebertretung der Fastenzeit verzeiht. (Stäudlin: Magaz. für Religionsgesch.) „Auch die armenischen Priester ertheilen eher Vergebung für begangenen Mord und andere grobe Verbrechen, als für einen Bruch der Fasten. Die verruchtesten Menschen unter den griechischen Christen beobachten die Fasten nicht weniger genau als die tugendhaftesten“. (Meiners a. a. O. II. L.) Der Criminalist Carpzov war so fromm, so biblisch, so christlich, dass er alle Monate zum heiligen Abendmahl ging und nicht weniger als 53, schreibe dreiundfünfzig Mal die ganze Bibel durchlas, und doch oder vielleicht eben deswegen verurtheilte dieser fromme Mann nicht weniger als **20,000**, sage

zwanzig Tausend Missethäter, d h. armer Sünder zum Tode. (Stein: Geschichte des peinlichen Rechts.) *Le connetable Anne de Montmorenci . . . . peut-être le seul chef du parti catholique qui aimât la religion pour elle même . . . . . c'étoit en disant son chapelet, si l'on en croit Brantôme, qu'il ordonnoit des supplices, des meurtres, des incendies, sans se debaucher nullement de ses paters, tant il étoit consciencieux.* (Dict. Univ. par Roliner Art. Ligue.)* Was hat also der Glaube mit der Liebe, die Religion mit der Moral gemein? Nichts, so wenig als Gott, worauf sich der Glaube, und der Mensch, worauf sich die Liebe bezieht, etwas mit einander gemein haben; denn Mensch und Gott sind sich ja, dem Glauben zufolge, aufs heftigste entgegengesetzt: Gott ist ein unsinnliches, der Mensch ein sinnliches, Gott ein vollkommenes, der Mensch ein elendes, erbärmliches, nichtswürdiges Wesen. Wie kann also aus dem Glauben Liebe folgen? so wenig, wie aus Vollkommenheit Erbärmlichkeit, aus Fülle Mangel entspringen kann. Ja! Moral und Religion, Glaube und Liebe widersprechen sich geradezu. Wer einmal einen Gott liebt, der kann keinen Menschen mehr lieben; er hat den Sinn fürs Menschliche verloren; aber auch umgekehrt: wer einmal den Menschen liebt, wahrhaft von Herzen liebt, der kann keinen Gott mehr lieben, der kann nicht mehr sein heisses Menschenblut in dem leeren Raum einer unendlichen Gegenstandlosigkeit und Unwirklichkeit umsonst verdunsten lassen. Die Religion schützt, sagt man, vor Sünden durch die Vorstellung eines allwissenden Wesens, allein schon die Alten sagten, dass man so zu Gott beten müsse, als hörten es die Menschen, und dass, „wer sich vor den Menschen nicht scheue, auch wohl Gott selbst betrüge“; die Religion straft die Sünder, sagt man, ja; aber sie hat auch Mittelchen genug,

* Von dem Widerspruch zwischen moralischer und geistlicher Würde, zwischen Humanität und Religiosität, Sittlichkeit und Kirchlichkeit, wie ihn unsere protestantischen und katholischen Geistlichen im Leben darstellen, schweige ich, weil ich es für unnöthig und unwürdig halte, über Dinge zu schreiben, die selbst den stumpfen Sinnen unserer Bauern auffallen.

sei's nun in dem Verdienst Christi, oder in Ablasszetteln, oder im Kuhmist, oder im Waschwasser, den Menschen zu entsündigen, oder vielmehr, — denn wider die Sünde selbst vermag nichts oder wenigstens sehr wenig der Glaube, wie die ehrlichen Gläubigen selbst eingestanden und ihr Charakter und Leben bewiesen — den Sünder zu entschuldigen, den Mohren selbst weiss zu waschen. Schon der heidnische Dichter Ovid, der freilich dem Zeitalter der Bildung, aber eben deswegen auch des Unglaubens angehört, kann sich in seinen Fasten, die doch selbst nur einer antiquarischen Begeisterung ihren Ursprung verdanken, nicht enthalten, sich darüber zu verwundern, dass seine frommen Vorfahren glauben konnten, alle Vergehen, selbst das furchtbare Verbrechen des Mordes, könnten durch das Wasser eines Flusses getilgt werden. So sehr aber auch Glaube und Liebe, Religion und Moral sich widersprechen, so knüpft sich doch nicht nur, wie ich anfangs sagte, die Moral an die Religion an, sondern sie stützt sich auch wirklich auf dieselbe, aber aus einem ganz anderen Grunde, als man gewöhnlich vorgiebt. Die Religion ist allmächtig; sie gebietet über Himmel und Erde, über Lauf und Stillstand der Sonne, über Donner und Blitz, Regen und Sonnenschein, kurz über Alles, was der Mensch liebt und fürchtet, über Glück und Unglück, Leben und Tod, sie macht daher die Gebote der Liebe oder Moral zu Gegenständen der menschlichen Selbstliebe, des Glückseligkeitstriebes, indem sie ihre Erfüllung mit allen nur immer wünschbaren Gütern belohnt, ihre Nichterfüllung mit allen nur immer furchtbaren Uebeln bestraft. „Wenn du nicht gehorchen wirst", sagt der Gott Jehovah, „der Stimme des Herrn, deines Gottes, dass du haltest und thust alle seine Gebote und Rechte, die ich dir heute gebiete, so werden alle diese Flüche über dich kommen und dich treffen. Verflucht wirst du sein in der Stadt, verflucht auf dem Acker u. s. w. Der Herr wird unter dich senden Unfall, Unrath und Unglück in allem, was du vor die Hand nimmst, das du thust, bis du vertilget wirst. Der Herr wird dich schlagen mit Schwulst, Fieber, Hitze, Brunst, Dürre, giftiger Luft und Gelbsucht und

wird dich verfolgen, bis er dich umbringe. Der Herr wird dich schlagen mit Drüsen Aegyptens, mit Feigwarzen, mit Grind und Krätze, dass du nicht kannst heil werden. Der Herr wird dich schlagen mit Blindheit, Wahnsinn und Rasen des Herzens, und wirst tappen im Mittage, wie ein Blinder tappet im Dunkel und wirst auf deinem Wege kein Glück haben" u. s. w. „Siehe ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böse, dass du den Herrn deinen Gott liebest und wandelst in seinen Wegen und seine Gebote, Gesetze und Rechte haltest und leben mögest und gemehret werdest. Der Herr dein Gott wird dir Glück geben in allen Werken deiner Hände, an der Frucht deines Leibes, an der Frucht deines Viehes, an der Frucht deines Landes, dass dirs zu gute komme". Wir sehen aus dieser classischen Stelle, dass und wie die Religion die Liebe zur Tugend zur Liebe eines langen und glücklichen Lebens, die Furcht vor der Verletzung der Moralgebote* zu einer Furcht der ägyptischen Drüsen und Feigwarzen, Grind und Krätze, kurz allem möglichen Unfall und Unglück macht, dass der Satz: die Moral stützt sich oder muss sich auf die Religion stützen, keinen anderen Sinn hat, als die Moral muss sich auf den Egoismus, auf die Selbstliebe, auf den Glückseligkeitstrieb stützen, sonst hat sie keinen Grund. Der Unterschied zwischen dem Judenthum und Christenthum ist nur, dass dort sich die Moral auf die Liebe zum zeitlichen, irdischen, hier auf die Liebe zum ewigen, himmlischen Leben stützt. Der Grund, dass man nicht erkennt, dass das Geheimniss des Glaubens im Unterschiede von der Liebe, der Religion im Unterschiede von der Moral nur der Egoismus, liegt allein darin, dass der religiöse Egoismus nicht den Schein des Egoismus hat, dass sich der Mensch in der Religion unter der Form der Selbstverneinung bejaht, sein Ich nicht in der ersten Person, seinen Willen nicht in befehlender, sondern bittender, nicht in thätiger,

* Es ist in dieser Stelle nicht allein von den Moralgeboten die Rede, sondern auch von den religiösen Geboten, aber da es sich eben um den Unterschied von Moral und Religion hier handelt, so müssen wir natürlich nur jene hervorheben.

sondern in leidender Form geltend macht, sich nicht selbst liebt, sondern demüthig lieben lässt. So ist der Inhalt des Luther'schen Glaubens im Unterschied von der Liebe oder Moral nichts Anderes, als der Inhalt der Selbstliebe in der leidenden Form, der Inhalt: Gott liebt mich, oder ich bin geliebt von Gott; aber, weil ich von Gott geliebt bin — dies ist der Zusammenhang des Glaubens mit der Moral — so liebe ich die Menschen; weil mein Egoismus in der Religion befriedigt ist, so brauche ich ihn nicht in der Moral zu befriedigen; was ich in der Moral ausgebe und verliere, das bekomme ich wieder oder habe es schon hundertfältig im Glauben, in der Gewissheit des Geliebtseins von dem allmächtigen Wesen, dem alle Schätze und Güter zu Gebote stehen. Doch wieder zurück zu unserer alttestamentlichen Stelle! Was gehört der Religion, was der Moral, was Gott, was dem Menschen an? Dem Menschen gehört an das Verbot des Mords, das Verbot des Ehebruchs, das Verbot des Diebstahls, das Verbot des falschen Zeugnisses, das Verbot des Gelüstens nach des Nächsten Weib, Haus, Acker u. s. w., denn wenn auch das Verbot des Diebstahls z. B. dem Dieb für ein unmenschliches gilt und im grössten Widerspruch mit seinem Egoismus steht, so steht es doch im grössten Einklang mit dem Egoismus des Besitzers. Moral und Recht beruhen überhaupt auf dem ganz einfachen Grundsatz: „was du nicht willst, dass dir die Leute thun, das thue ihnen auch nicht". Nun will aber kein Mensch, dass ihm sein Leben, sein Weib, sein Acker, sein guter Leumund genommen werde, es ist daher sehr natürlich, dass dieser Wille eines Jeden, denn selbst der Dieb will nicht das Gestohlene wieder sich stehlen, der Mörder nicht sein Leben sich nehmen lassen, ausdrücklich zu einem allgemeinen Gesetze gemacht und der Dawiderhandelnde bestraft werde. Was gehört also Gott oder der Religion an? einerseits die ägyptischen Feigwarzen, Grind und Krätze, Drüsengeschwülste und andere Uebel, die sie über die Bösen verhängt, andererseits langes Leben, Fruchtbarkeit des Leibes, des Viehs, des Ackers, die sie den Guten verheisst, denn weder diese Güter, noch jene Uebel stehen

in der Macht des Menschen*. Aber beide sind Gegenstände des Glückseligkeitstriebes, jene auf bejahende, diese auf verneinende Weise, jene als Gegenstände der Liebe, des Verlangens, diese als Gegenstände der Furcht, des Abscheus. Was ist also das der Religion specifisch, eigentümlich Angehörende? Nur der Glückseligkeitstrieb, nur der Egoismus, und zwar der, dessen Befriedigung nicht in der Hand des Menschen steht. Mir, meinem Weibe, meinem Acker, meinem Vieh wünsche ich allen nur erdenklichen Segen; Dem aber, der mein Weib, Vieh, Leben angreift und verletzt, fluche ich alle nur erdenklichen Uebel an den Hals, namentlich dann, wenn er nicht — und er ist es nicht immer — in meiner Gewalt ist; aber beide Wünsche, sowohl die segnenden, als die verfluchenden erfüllt oder kann erfüllen die Allmacht Gottes oder des Glaubens. Die Religion hat also dadurch, dass sie über Leben und Tod, Himmel und Hölle gebietet, dass sie die Gesetze zu Geboten eines allmächtigen Wesens — des Begriffs aller menschlichen Wünsche und Schrecken — macht, den Egoismus in ihrer Hand oder für sich, und übt dadurch eine furchtbare Macht über den, namentlich rohen Menschen aus, eine Macht, vor der die Macht der Moral, namentlich der abstracten, philosophischen, in Nichts verschwindet, und deren Verlust daher ein unersetzlicher scheint. Allein es ist nicht zu übersehen, dass die Religion diese Macht nur durch die Einbildungskraft ausübt

* Die Götter sind allerdings insofern moralische Mächte, als sie das Unrecht, die Sünde bestrafen, das Rechte, die Tugend belohnen, aber gleichwohl ist das ihnen Eigene, das ihr Wesen Ausmachende nicht die Moral, sondern nur die Macht zu bestrafen und zu belohnen. „Gott verlangt von euch nicht nur christlichen Glauben, er verlangt auch, dass ihr gütig, menschenfreundlich und liebreich gegen den Nächsten seid“. Ganz falsch; Gott verlangt nur den Glauben von euch, aber dass ihr gütig, menschenfreundlich und liebreich seid, das verlangt der Mensch, denn nur beim Glauben ist Gott, bei der Moral aber der Mensch interessirt. Was du glaubst, das ist mir ganz einerlei, aber nicht, was du bist, was du thust. Dem Ich liegt freilich das Hemde des Glaubens näher an als der Rock der Moral, aber dem Du ist der Rock näher als das Hemd, ja für das Du existirt nur mein Rock, aber nicht mein Hemd.

oder dass ihre Macht nur in der Einbildungskraft besteht; denn wäre ihre Macht mehr als eine eingebildete, wäre die Religion wirklich der positive Grund und Halt des Rechts und der Moral, so müssten auch die religiösen Verheissungen und Strafen zur Gründung und Erhaltung der Staaten hingereicht haben, so würde es den Menschen nicht eingefallen sein, so viele, so ausgesuchte, so grausame Strafen zur Verhinderung von Verbrechen anzuwenden. Oder ja: man kann den Satz zugeben: die Religion ist die Grundlage der Staaten, aber mit dem Zusatz: nur in der Einbildung, im Glauben, in der Meinung, denn in der Wirklichkeit stützen sich die Staaten, selbst die christlichen, statt auf die Macht der Religion, ob sie gleich allerdings auch sie — natürlich nur den Glauben, die schwache Seite des Menschen — als Mittel zu ihren Zwecken gebrauchen, auf die Macht der Bajonette und anderer Torturwerkzeuge. In Wirklichkeit handeln überhaupt die Menschen aus ganz anderen Gründen, als sie in ihrer religiösen Einbildung zu handeln glauben. Der fromme Ph. de Commines in seiner Chronik vom König Ludwig XI. sagt: „alle Uebel oder Vergehen kommen vom Mangel an Glauben, wenn die Menschen fest glaubten, was Gott und die Kirche uns von den ewigen und schrecklichen Höllenstrafen sagen, so könnten sie nicht thun, was sie thun". Aber woher kommt denn diese Schwäche des Glaubens? Daher, dass die Glaubenskraft nichts Anderes ist, als die Einbildungskraft, und so gross auch die Macht der Einbildungskraft ist, doch die Macht der Wirklichkeit eine unendlich grössere und dem Wesen der Einbildung geradezu widersprechende Macht ist. Der Glaube ist, wie die Einbildungskraft, hyperbolisch; er bewegt sich nur in Extremen, in Uebertreibungen; er weiss nur von Himmel und Hölle, von Engeln und Teufeln; er will mehr aus dem Menschen machen, als er sein soll, und macht eben deswegen weniger aus ihm, als er sein kann; er will ihn zum Engel machen und macht ihn dafür bei günstiger Gelegenheit zu einem wahren Teufel. So verkehrt sich das hyperbolische und phantastische Wesen des Glaubens an dem Widerstand der

prosaischen Wirklichkeit in sein directes Gegentheil! Es wäre daher schlecht um das menschliche Leben bestellt, wenn Recht und Moral keine andere Grundlage hätten, als den religiösen Glauben, welcher so leicht in sein Gegentheil umschlägt, da er, wie die grössten Glaubenshelden selbst eingestanden haben, dem Zeugniss der Sinne, dem natürlichen Gefühl und dem den Menschen eingeborenen Hang zum Unglauben geradezu Hohn spricht. Wie kann aber etwas Erzwungenes, auf die gewaltsame Unterdrückung einer wohlbegründeten Neigung Gebautes, jeden Augenblick den Zweifeln des Verstandes und den Widersprüchen der Erfahrung Ausgesetztes eine sichere und feste Grundlage abgeben? Glauben, dass der Staat — ich meine natürlich den Staat überhaupt, nicht unsere künstlichen supranaturalistischen Staatsgebäude — nicht ohne religiösen Glauben bestehen könne, heisst glauben, dass die natürlichen Beine nicht zum Stehen und Gehen hinreichend sind, dass der Mensch nur auf Stelzen gehen und stehen könne. Diese natürlichen Beine aber, worauf Moral und Recht fussen, sind die Lebensliebe, das Interesse, der Egoismus. Nichts ist daher grundloser, als die Vorstellung und Furcht, dass mit den Göttern auch der Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Gut und Böse sich aufhebe. Dieser Unterschied besteht und wird bestehen so lange, als ein Unterschied zwischen Ich und Du besteht, denn nur dieser Unterschied ist der Quell der Moral und des Rechts. Wenn auch mein Egoismus mir den Diebstahl erlaubt, so wird doch der Egoismus des Anderen sich ihn aufs strengste verbitten; wenn auch ich aus mir selbst nichts von Uneigennützigkeit weiss und wissen will, so wird doch stets der Eigennutz der Anderen mir die Tugend der Uneigennützigkeit vorpredigen; wenn auch mein männlicher Egoismus einen Hang zur Polygamie hat, so wird doch stets der weibliche Egoismus diesem Hange sich widersetzen und der Monogamie das Wort reden; wenn auch ich nicht die Balken in meinen Augen merke und fühle, so wird doch jedes Splitterchen darin ein Dorn in dem Auge der Tadelsucht Anderer sein; kurz, wenn es auch mir gleichgiltig ist, ob ich gut oder schlecht bin, so wird es doch nie dem Egois-

mus der Anderen gleichgiltig sein. Wer war denn bisher der Regent der Staaten? Gott? ach! die Götter regieren nur im Himmel der Phantasie, aber nicht auf dem profanen Boden der Wirklichkeit. Wer also? nur der Egoismus, aber freilich nicht der einfältige Egoismus, sondern der dualistische Egoismus, der Egoismus, der für sich den Himmel, aber für Andere die Hölle, für sich den Materialismus, aber für Andere den Idealismus, für sich die Freiheit, für Andere die Knechtschaft, für sich den Genuss, aber für Andere die Resignation erfunden hat, der Egoismus, der in den Regierungen die eigenen, selbstbegangenen Verbrechen an den Unterthanen, in den Vätern die eigenen, selbstgezeugten Sünden an den Kindern, in den Ehemännern die eigenen, selbstverschuldeten Schwächen an den Weibern straft, überhaupt Alles sich verzeiht und sein Ich nach allen Dimensionen geltend macht, aber von den Anderen verlangt, dass sie kein Ich haben, dass sie blos von der Luft leben, dass sie vollkommen und immateriell wie Engel sind; freilich nicht nur jener beschränkte Egoismus, auf den man gewöhnlich allein diesen Namen anwendet, der aber nur eine, obwohl die vulgärste Art des Egoismus ist, sondern der Egoismus, der ebensoviel Arten und Gattungen in sich begreift, als es überhaupt Arten und Gattungen des menschlichen Wesens giebt, denn es giebt nicht nur einen singulären oder individuellen, sondern auch einen socialen Egoismus, einen Familienegoismus, einen Corporationsegoismus, einen Gemeindeegoismus, einen patriotischen Egoismus. Allerdings ist der Egoismus die Ursache alles Uebels, aber auch die Ursache alles Guten, denn wer anders als der Egoismus hat den Ackerbau, hat den Handel, hat die Künste und Wissenschaften hervorgebracht? Allerdings ist er die Ursache aller Laster, aber auch die Ursache aller Tugenden, denn wer hat die Tugend der Ehrlichkeit geschaffen? der Egoismus durch das Verbot des Diebstahls; wer die Tugend der Keuschheit? der Egoismus, der den Gegenstand seiner Liebe nicht mit Anderen theilen will, durch das Verbot des Ehebruchs; wer die Tugend der Wahrhaftigkeit? der Egoismus, der nicht belogen und betrogen sein will, durch das

Verbot der Lüge. So ist der Egoismus der erste Gesetzgeber und Ursacher der Tugenden, wenn auch nur aus Feindschaft gegen das Laster, nur aus Egoismus, nur deswegen, weil für ihn ein Uebel ist, was für mich ein Laster, wie umgekehrt, was für mich eine Verneinung, für den Anderen eine Bejahung seines Egoismus, was für mich eine Tugend, für ihn eine Wohlthat ist. Uebrigens sind die Laster zur Erhaltung der Staaten, wenigstens unserer verruchten, natur- und menschenfeindlichen Staaten, ebenso notwendig, wenn nicht noch nothwendiger, als die Tugenden der Menschen. Wenn z. B., um ein mir nahe liegendes Beispiel zu geben, weil ich auf baierischem Boden, wenn auch nicht im baierischen, freilich auch nicht preussischen oder österreichischem Geiste schreibe, das Christenthum bei uns mehr als eine blosse geistliche Phrase wäre, wenn sich der Geist der christlichen Asketik und Unsinnlichkeit des baierischen Volks bemächtigte und dasselbe sich des Biertrinkens, selbst auch nur des unmässigen, enthielte, wie stünde es dann mit der Existenz des baierischen Staates? Der russische Staat hat sogar trotz seiner „substanziellen Glaubenstreue“ seine hauptsächliche finanzielle Lebensquelle in dem Gifte des Branntweins. Also ohne Bier kein Baiern, ohne Branntwein kein Russland — selbst auch kein Bo—russia. Und Angesichts dieser und unzähliger anderer ebenso populärer Thatsachen erdreistet man sich, dem Volke weis zu machen, dass die Religion das Band unserer nur durch die Zuchthausketten des Verbrechens an der menschlichen Natur zusammengehaltenen Staaten sei! Doch lassen wir die Gräuel der Politik! Die Moral, sagt man, muss sich auf die Religion, auf das göttliche, nicht auf das menschliche Wesen gründen, sonst verliert sie alle Autorität und Festigkeit. Was ist relativer, veränderlicher, unzuverlässiger als das menschliche Wesen? Wie kann sich darauf das Moralgesetz stützen? Heisst denn das aber nicht vom Regen in die Traufe kommen, vom Wesen des Menschen zum Wesen Gottes seine Zuflucht nehmen? Ist das Wesen des Menschen nicht bei aller unendlichen Verschiedenheit in seinen Grundtrieben etwas sich Gleiches, Zuverlässiges, selbst sinnlich

Gewisses? Heisst es nicht selbst im Sprüchwort: „alle Welt hat nur einen Willen, dass es ihr wohlgehe?“ Giebt es aber etwas Ungewisseres, Zweifelhafteres, Widersprechenderes, Schwankenderes, Unbestimmteres, Relativeres, als das Wesen Gottes? Ist es wenigstens nicht ebenso veränderlich und verschieden, wie die Zeiten und Menschen veränderlich und verschieden sind? Ist der Grund, warum Gott zu einer bestimmten Zeit diese und keine anderen Gesetze, diese und keine anderen Offenbarungen den Menschen giebt, nicht das Wesen dieser Menschen, denen allein diese Gesetze und Offenbarungen entsprechen? Ist aber, wenn mir ein Gesetzgeber ein meinem Wesen entsprechendes Gesetz giebt — und nur ein solches ist ein wahres und giltiges — nicht mein Wesen das Gesetz des Gesetzes, das dem Gesetz Vorausgesetzte? Was ist also für ein Unterschied zwischen dem menschlichen und göttlichen Wesen als Grund der Moral? der Unterschied zwischen der schlichten Wahrheit und der religiösen Illusion oder Phantasie, welche das andere Ich, das Wesen des Menschen im Unterschiede von seinem Willen und Wissen als ein selbst wieder persönliches Wesen verselbständigt. „Was böse ist“, sagt z. B. ein orthodoxer Polyhistor des 18. Jahrhunderts (Gundling), „kann Gott nicht befehlen, alldieweil er höchst gütig und weise ist; folglich befiehlet er das Gute. Das Gute gehet *in signo rationis* vor, das Gebot folget; mithin gebietet er dem Menschen dasjenige, so ihm gut, und verbietet, was ihnen schädlich ist. *Finis Dei noster quoque finis sit oportet*, Gottes Zweck muss auch unser Zweck sein“, natürlich; denn unser Zweck ist Gottes Zweck, was wir nicht wollen, das unserer Natur Widersprechende, das Böse, das Schädliche, das will auch Gott nicht. Obgleich aber in Wahrheit das göttliche Gesetz und Wesen das menschliche Wesen zur Voraussetzung und Grundlage hat, so kehrt doch die religiöse Phantasie dies um. — Derselbe Theist bemerkt bei dieser Gelegenheit, dass der Atheist wohl „die moralischen Wahrheiten, welche mit der menschlichen Natur eine Connexion haben, begreifen könne“, dass aber zu ihrer „Ausübung, weil diese unserer Concupiscenz und Affecten zuwider“, nur der Theismus die

Mittel an die Hand gebe. „In der gegentheiligen Meinung“ — sagt derselbe im Einklang mit allen Theisten — „bleibt nichts als *utilitas* oder die Nutzbarkeit übrig, welche mich abhalten soll, dass ich nicht stehle, nicht morde, oder Jemand beleidige. Nun setze man aber“, fährt er fort, „du träfest deinen Erbfeind an einem einsamen Ort, wie Saul den David in der Höhle, ohne befürchten zu müssen, wegen der Befriedigung deines Rachegelüstes entdeckt und folglich bestraft zu werden? Vor Gott fürchtest du dich nicht . . . Du bist ein Atheiste. Was soll dich nun abhalten, deinen Feind zu massacriren?“ Dasselbe, was dich, ruhmrediger Theist! denn in solchen casuistischen Fällen entscheidet nur, was du bist, aber nicht, was du glaubst oder denkst; bist du ein boshafter, rachedurstiger Mensch, so wirst du trotz deines Gottesglaubens und trotz deiner Gottesfurcht die Schandthat begehen, denn der günstige Moment, die Leidenschaft reisst dich mit sich fort; bist du aber das Gegentheil, bist du keine gemeine, sondern edle Natur, bist du wirklich ein Mensch, keine Bestie, so wirst du auch ohne Gottesfurcht und Menschenfurcht genug Gründe in dir finden, die dich von einer Schandthat abhalten. Ich nenne vor Allem das Ehrgefühl, das Gefühl, das sich scheut, geheim zu thun, was man sich schämt vor Anderen zu thun — ein Gefühl, das aber leider! das Christenthum über seinem Gottesglauben gänzlich vernachlässigt hat — das Gefühl, das nicht Andere belügen will, demzufolge der Mensch auch sein will, wofür er Anderen gilt, in Beziehung aber auf den angeführten individuellen Fall das Gefühl, welches den Menschen, wenn er nicht eine ganz gemeine Bestie ist, gerade in dem Moment, wo er des Gegenstandes seiner Begierde Herr und Meister ist, zum Sieger über seine Begierde macht, das Gefühl, welches der Triumph der höchsten Macht, der Macht über Leben und Tod ist, aber eben deswegen sich nicht bis zu dem schimpflichen Handwerk des Henkers erniedrigt. Wie in der Physik, hat man daher auch in der Ethik oder Moral nur aus Unwissenheit zur Theologie seine Zuflucht genommen, aber eben darüber die im Menschen selbst liegenden Gründe und Elemente zur Tugend

auszubilden versäumt, und daher das Volk bis auf den heutigen Tag in der tiefsten sittlichen Rohheit sitzen lassen. In Betreff des oben angeführten Satzes, dass in dem Atheismus die Moralität nur von der Nutzbarkeit und Schädlichkeit abhänge — ein Satz, den noch heute die Theologen und ihre Nachtreter, die speculativen Bedienten der Theologie, wenn auch mit anderen Worten und Phrasen im Munde führen, ist zu bemerken, dass dieser Gegensatz selbst vom Standpunkt des Theismus aus ein falscher ist. Es handelt sich in diesem Gegensatze nicht um Schaden und nicht Schaden, Nutzen und nicht Nutzen — darin sind beide einig — sondern um gewissen und ungewissen Schaden, gewissen und ungewissen Nutzen. Der Schaden des Atheisten ist ungewiss, der Schaden des Theisten, der Gegenstand seiner Furcht, der Zorn, die Strafe Gottes gewiss; aber umgekehrt ist auch der Nutzen des Atheisten ungewiss, der Nutzen des Theisten dagegen, die Liebe, der Lohn Gottes gewiss. Oder: der Gegensatz zwischen Theismus und Atheismus ist vielmehr nur der Gegensatz zwischen unendlichem und endlichem Egoismus. In der Gottesfurcht verschwindet zwar der Egoismus aus dem Gesichte, denn die Furcht ist das Beben des Ichs vor einer das Ich vernichtenden oder vernichten könnenden Macht; aber in dem gewissen und unendlichen Gotteslohn tritt der unendliche Egoismus auf sichtbare Weise wieder hervor. Der Atheist hat daher zwar den moralischen Nachtheil gegen den Theisten, dass er keine Gottesfurcht hat, aber auch den moralischen Vortheil vor jenem voraus, dass er keinen Gotteslohn im Auge hat. Uebrigens will ich damit nicht dem beschränkten, oberflächlichen Atheismus der frühern Zeit, namentlich der Franzosen, das Wort reden. Sofern die wahre Republik von der Republik der Franzosen, so fern ist der wahre Atheismus von dem Atheismus der Franzosen. So liegt dem Glauben an die göttliche Strafgerechtigkeit auch der Glaube an die Nemesis, an den Untergang des Bösen, an den Sieg des Guten zu Grunde, wie ich schon anderwärts gezeigt, ein Glaube, der die Grundlage aller geschichtlichen Handlungen ist. Aber dieser Glaube ist ein vom Theismus, vom Gottesglauben un-

abhängiger Glaube, denn das Gute liegt in der menschlichen Natur, liegt selbst im menschlichen Egoismus; das Gute ist nichts Anderes, als was dem Egoismus aller Menschen entspricht, das Böse nichts Anderes, als was dem Egoismus einzelner Menschenklassen, folglich nur auf Kosten anderer, entspricht und zusagt, aber der Egoismus Aller oder auch zunächst nur der Majorität ist immer mächtiger als der Egoismus der Minorität. Man werfe doch nur einen Blick in die Geschichte! Wo beginnt in der Geschichte eine neue Epoche? Ueberall nur da, wo gegen den exclusiven Egoismus einer Nation oder Kaste eine unterdrückte Masse oder Mehrheit ihren wohlberechtigten Egoismus geltend macht, wo Menschenklassen oder ganze Nationen aus dem verächtlichen Dunkel des Proletariats durch den Sieg über den anmassenden Dünkel einer patricischen Minorität ans Licht der geschichtlichen Celebrität hervortreten. So soll und wird auch der Egoismus der jetzt unterdrückten Mehrheit der Menschheit zu seinem Recht kommen und eine neue Geschichtsepoche begründen. Nicht der Adel der Bildung, des Geistes soll aufgehoben werden; o nein! nur nicht Einige sollen Adel, alle Anderen Plebs sein, sondern Alle sollen — sollen wenigstens — gebildet werden; nicht das Eigenthum soll aufgehoben werden, o nein! nur nicht Einige sollen Eigenthum, alle Anderen aber Nichts, sondern Alle sollen Eigenthum haben.

Das vom Menschen Unterschiedene und Unabhängige, wovon er aber gleichwohl abhängt, das ist der ursprüngliche Gegenstand der Religion. Dieses ist aber nichts Anderes, als die Natur. Sehr lehrreich sind auch in Betreff dieses Punktes die Classiker. Also einige Beispiele. „Mögen die Götter", sagt Ovid zum Germanicus in seinen Episteln aus Pontus, „dir nur Jahre, d. h. langes Leben geben, das Uebrige wirst du schon von dir selbst nehmen." Der junge Cäso Quinctius, sagt Livius, war von edler Geburt und grossem und kräftigem Körperbau. Zu diesen Geschenken der Götter hatte

er selbst noch hinzugefügt glänzende Beweise von Tapferkeit im Kriege und von Beredsamkeit auf dem Forum. Gleich darauf heisst er ein mit allen Gaben oder Gütern der Natur und des Glücks versehener oder ausgerüsteter Jüngling. Vor der Schlacht mit dem Hannibal nach seinem Uebergang über die Alpen sagt Cornelius Scipio bei Livius unter Anderem zu den Soldaten: „Ich fürchte nichts mehr, als dass es scheinen möchte: nicht Ihr, sondern die Alpen hätten den Hannibal besiegt, ob es gleich ganz in der Ordnung ist, dass die Götter selbst ohne alle menschliche Hilfe einen eidbrüchigen Heerführer bekämpfen und schlagen.“ „Ein durch so viele (menschliche) Gräuelthaten geschändetes Jahr (wie das Jahr 66 unter Nero) zeichneten auch die Götter durch Stürme und Krankheiten aus,“ sagt Tacitus in seinen Annalen. Lucullus vertreibt in Plutarch's Biographien den Mithridates vom Meer durch den Beistand der Götter, indem ein Sturm seine Flotte vernichtete, aber bei Florus sind es nur die mit Lucullus gleichsam im Bunde stehenden Wogen und Stürme, welche diese Niederlage verursachen. Es ist aber auch ganz eins, ob man sagt: Natur oder Götter, denn die Götter sind ja selbst nur poetische Naturwesen. „Alle Menschen“, sagt Cotta in Cicero's Schrift vom Wesen der Götter, „halten dafür, dass sie die äusseren Annehmlichkeiten, Weinberge, Aecker, Oelgärten, Reichthum an Feld- und Baumfrüchten, kurz Alles, was zum angenehmen und glücklichen Leben gehört, von den Göttern haben. Hat denn je einer den Göttern dafür gedankt, dass er ein tugendhafter Mann wäre? Nein! sondern nur dafür, dass er reich, dass er geehrt,* dass er gesund war. Kurz es ist die Meinung aller Menschen, dass man das Glück von den Göttern erbitten, von sich selbst aber die Weisheit nehmen müsse“. „Gebe mir Jupiter“, sagt Horaz in seinen Episteln, „nur Leben, nur Hab und Gut; heiteren Geist (ruhiges Gemüth) will ich mir selbst verschaffen“, und der Censor Metellus Numidicus sagt bei Gellius:

* So sagt auch der persische Dichter Sadi: Reichthum und Macht erwerben wir nicht durch unsere Geschicklichkeit; nur die göttliche Allmacht ertheilt sie uns.

„die Götter müssen die Tugend *belohnen*, aber nicht geben“. „Wer kann daran zweifeln“, schreibt *Seneca* in seinen Briefen, „dass es ein Geschenk der *unsterblichen Götter* ist, dass wir *leben*, ein Geschenk aber der Philosophie, dass wir *gut* (recht, *moralisch*) leben“? Wie deutlich ist hier ausgesprochen, wie unverkennbar, dass die Gottheit oder Götter nichts Anderes bedeuten, als die Natur! Was ausser der Macht des Menschen, was keine Wirkung der menschlichen Selbstthätigkeit ist, wie das Leben, das ist eine Wirkung Gottes, d. h. in Wahrheit der Natur.

Die Natur ist der Gott des Menschen; aber die Natur ist in beständiger Bewegung und Veränderung, und diese Naturveränderungen oder Naturbegebenheiten vereiteln oder begünstigen, hemmen oder fördern die menschlichen Wünsche und Absichten; sie sind es daher, die hauptsächlich das religiöse Gefühl erregen, die Natur zu einem Gegenstand der Religion machen. Ein günstiger Wind erhebt sich und bringt mich ans ersehnte Land: „mit Gott“ bin ich dahin gekommen; ein Sturmwind wirbelt meinen Feinden den Staub ins Gesicht: Gott hat sie geblendet; ein Regen erfrischt mich plötzlich in grosser Dürre: die Götter haben ihn geschickt; eine Pest entsteht, sei's nun unter Menschen oder Vieh: die Pest ist „Gottes Hand“ oder Macht. Dass nun aber diese Naturereignisse gerade diesen und jenen menschlichen Wünschen ent- oder widersprechen, für den Menschen glückliche oder unglückliche sind, das ist in den meisten Fällen blosser *Zufall*. Der *Zufall* — zumal der glückliche, ist daher der Hauptgegenstand der Religion. Es scheint sich zu widersprechen, dass das, was gerade, wie sich der ältere *Plinius* ausdrückt, den Menschen am Dasein eines Gottes zweifelhaft macht, selbst für einen Gott gehalten wird. Allein der Zufall hat das wesentliche und ursprüngliche Merkmal der Gottheit an sich, dass er etwas Unabsichtliches und Unwillkürliches, etwas vom menschlichen Wissen und Wollen Unabhängiges ist, wovon aber gleichwohl das Schicksal des Menschen abhängt. Was die Heiden der Fortuna oder dem Fatum, dem Schicksal zuschrieben, das schreiben die Christen Gott zu,

aber nichtsdestoweniger vergöttern sie ebensogut den Zufall, wie die Heiden, nur dass sie ihn nicht als eine besondere Gottheit vorstellen. Das generelle Wort Gott ist ein Sack, in dem man alles Mögliche unterbringen kann; aber die Sache in dem Sacke hört deswegen doch nicht auf Das zu sein, was sie auch ausser dem Sacke ist; nur für mich verliert sie ihre sichtbaren Eigenschaften. Es ist daher der Sache, dem Inhalt nach ganz eins, ob ich sage: Gott hat es gewollt, oder: der Zufall hat es gewollt; Gott hat es anders gefügt, oder: Es hat sich anders gefügt; Gott gab, oder: Es gab eine reichliche Ernte; ganz eins, ob ich sage: „wenn's Gott will, so grünt ein Besenstiel", oder: „wer's Glück hat, dem kälbert ein Ochs"; „Gott ist der Dummen Vormund", oder: „Glück ist der Dummen Vormund", „Gott giebt, Gott nimmt", oder: „es weht nicht allzeit derselbe Wind"; „es geht doch Alles, wie Gott will", oder: „es geht doch Alles, wie es will"; „Gott sorgt dafür", oder: „Es ist dafür gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen"; „wen Gott nass macht, den macht er auch wieder trocken", oder: „auf Regen folget Sonnenschein". Gott ist das in das persönliche Er umgewandelte Es. Er ist gemüthlicher, erbaulicher, als das Es des Glücks oder Unglücks, aber das ist auch der einzige Unterschied. Der Unglücksfall bleibt derselbe, ob mich der Fall eines Schwalbenkothes oder ein muthwilliger Faustschlag meines Augenlichts beraubt, ob mich ein zufälliges Es vom Dache herunterstürzt oder ein launenhafter Er, etwa mein allergnädigster Landesvater zu seinem Plaisir vom Dache herunterschiesst. Es ist daher nicht zu verwundern, dass schon bei den Griechen das Wort: Theos, Gott, die Bedeutung von *Tyche*, Glück, Zufall hatte*, und dass selbst auch schon die fromme Einfalt unserer

* Statt unseres: „in Gottes Namen" begannen die Griechen ihre öffentlichen Documente und Beschlüsse mit den Worten: „mit gutem Glück". Auch die Römer sagen bald Gott statt Glück oder Zufall, bald Zufall statt Gott. *Nisi qui deus vel casus aliquis subvenerit*, schreibt z. B. Cicero an Tiro. Die Fortuna hatte in Rom nicht weniger als 26 Tempel. — Esenso wie bei uns: Es und Gott Aequivalente sind, heisst es auch bei den Römern: *bene vertat Deus!* oder: *Quae mihi atque vobis res vertat bene!*

christlichen Vorfahren die im „Wesen des Christenthums“ zum Scandale der modernen Christen ausgesprochene Identität des natürlichen und göttlichen Zufalls er- oder verrathen hat. So sagt der naiv fromme Aventin: „Gott und die Natur und das Glück hatten ein ander beschlossen, da die Unseren meinten, sie hatten schon gewonnen“. Und bei einer anderen Gelegenheit, wo „die Ungarn von Wind und Wetter in die Flucht geschlagen werden“, sagt er: „da wurd also jähling vielleicht aus Gnaden Gottes oder ungefehr die Sonn verblichen“ u. s. w.

Das vom Menschen unterschiedene und unabhängige Wesen, der Gegenstand der Religion, ist keineswegs nur die äussere, sondern auch die eigene, innere, aber von seinem Wissen und Wollen unterschiedene und unabhängige Natur des Menschen. Mit diesem Satze sind wir an den wichtigsten Punkt, an den eigentlichen Sitz und Ursprung der Religion gekommen. Das Geheimniss der Religion ist zuletzt nur das Geheimniss der Verbindung des Bewusstseins mit dem Bewusstlosen, des Willens mit dem Unwillkürlichen in einem und demselben Wesen. Der Mensch will, und doch hat er Willen ohne seinen Willen — wie oft beneidet er die willenlosen Wesen! — er ist bewusst, und doch ist er ohne Bewusstsein zum Bewusstsein gekommen — wie oft bringt er sich selbst um sein Bewusstsein! und wie gerne sinkt er am Schlusse des Tagwerks in die Bewusstlosigkeit zurück! — er lebt, und doch hat er weder den Anfang, noch das Ende des Lebens in seiner Gewalt; er ist geworden, und doch, wenn er einmal fertig dasteht, kommt es ihm vor, als wäre er durch eine Urzeugung entstanden, als wäre er plötzlich über Nacht wie ein Pilz aufgeschossen; er hat einen Körper, er empfindet ihn bei jeder Lust, bei jedem Schmerz als den seinigen, und doch ist er ein Fremdling im eigenen Wohnhaus; er bekommt mit jeder Freude einen Lohn, den er nicht verdient, aber auch mit jedem Leiden eine Strafe, die er nicht verschuldet

hat; er empfindet das Leben in glücklichen Momenten als ein Geschenk, das er sich nicht erbeten, aber in unglücklichen als eine Last, die ihm wider seinen Willen aufgebürdet worden ist; er fühlt die Qual der Bedürfnisse, und doch befriedigt er sie, ohne zu wissen, ob er es aus eigenem oder fremdem Antrieb thut, ob er sich oder ein fremdes Wesen damit befriedigt. Der Mensch steht mit seinem Ich oder Bewusstsein an dem Rande eines unergründlichen Abgrunds, der aber nichts Anderes ist, als sein eignes bewusstloses Wesen, das ihm wie ein fremdes Wesen vorkommt. Das Gefühl, das den Menschen an diesem Abgrund ergreift, das in die Worte der Be- und Verwunderung ausbricht: was bin ich? woher? wozu? ist das religiöse Gefühl, das Gefühl, dass Ich Nichts bin ohne ein Nichtich, welches zwar von mir unterschieden, aber doch mit mir innigst verbunden, ein anderes und doch mein eigenes Wesen ist. Aber was ist denn Ich, was Nichtich in mir? Der Hunger als solcher oder die Ursache desselben ist Nichtich; aber das peinliche Empfindniss oder Bewusstsein des Hungers, welches mich zugleich antreibt, alle meine Bewegungswerkzeuge nach einem Gegenstande zur Stillung dieser Pein auszustrecken, das ist Ich. Die Factoren des Ichs oder Menschen, des eigentlichen Menschen, sind also Bewusstsein, Empfindung, willkürliche Bewegung — willkürliche, denn unwillkürliche Bewegung gehört schon ins Jenseits des Ich, ins Gebiet des göttlichen Nichtich — daher man in Krankheiten, wie z. B. in der Epilepsie, und in den Zuständen der Exstase, der Verrücktheit, des Wahnsinns Offenbarungen Gottes oder göttliche Erscheinungen erblickt hat. Was wir eben an dem Beispiel des Hungers zeigten, dasselbe gilt auch von höheren, geistigen Trieben. Ich empfinde nur den Trieb zum Dichten z. B. und befriedige ihn durch willkürliche Thätigkeit, aber der Trieb selbst in der Anlage zu dessen Befriedigung ist Nichtich; obgleich, was aber nicht hierher gehört, Ich und Nichtich so mit einander verwächst, dass eins für das andere gesetzt werden kann, indem das Nichtich ebensowenig ohne Ich ist, wie das Ich ohne Nichtich; ja diese Einheit von Ich und Nichtich das Geheimniss, das Wesen der

Individualität ist. Wie das Nichtich, so das Ich. Wo z. B. der Fresstrieb das überwiegende Nichtich, da ist auch das Ich oder die Individualität durch die überwiegende Ausbildung der Fresswerkzeuge gezeichnet. Auf dieses Nichtich passt auch nur dieses Ich und umgekehrt. Wäre es anders, wäre nicht das Nichtich selbst schon individualisirt, so wäre ja die Erscheinung oder Existenz des Ich eine ebenso unerklärliche, mirakulöse und monströse, wie die Incarnation Gottes oder Vereinigung des Menschen und Gottes in der Theologie. Was nun der Grund der Individualität, dasselbe ist auch der Grund der Religion: die Verbindung oder Einheit von Ich und Nichtich. Wäre der Mensch ein blosses Ich, so hätte er keine Religion, denn er wäre selbst Gott; aber ebensowenig, wenn er ein Nichtich oder ein sich nicht von seinem Nichtich unterscheidendes Ich wäre, denn er wäre dann eine Pflanze oder Thier. Allein der Mensch ist eben gerade dadurch Mensch, dass sein Nichtich Gegenstand seines Bewusstseins, Gegenstand selbst seiner Bewunderung, Gegenstand des Abhängigkeitsgefühles, Gegenstand der Religion ist, so gut wie die äussere Natur. Was bin ich ohne Sinne, ohne Einbildungskraft, ohne Vernunft? Was hat ein äusserer glücklicher Zufall voraus vor einem glücklichen Einfall, der mich aus der Noth errettet? Was hilft mir die Sonne am Himmel, wenn nicht das Auge über meinen Schritten wacht? Und was ist der Glanz derselben gegen das Zauberlicht der Phantasie? was überhaupt das Wunder der äusseren Natur gegen das Wunder der inneren Natur, des Geistes? Ist aber das Auge ein Product meiner Hände, die Phantasie ein Product meines Willens, die Vernunft eine Erfindung, die ich gemacht? Oder habe ich alle diese herrlichen Kräfte und Talente, die mein Wesen begründen und von denen meine Existenz abhängt, mir selbst „gegeben"? Ist es also mein Verdienst, mein Werk, dass ich Mensch bin? Nein! ich anerkenne demüthig — so weit stimme ich vollkommen mit der Religion überein — dass ich weder das Auge, noch sonst ein Organ oder Talent selbst gemacht habe, sondern dass ich alle menschlichen Fähigkeiten — soll ich aber sagen, wie die Religion,

empfangen habe? nein! — hier komme ich schon mit der Religion in Collision — dass sie und zwar gleichzeitig mit mir sich aus dem Schosse der Natur entwickelt haben. Die Religion macht nämlich, was *kein Product der menschlichen Willkür*, zu einem Product der *göttlichen Willkür*, was kein Verdienst, kein Handwerk des Menschen, zu einem Verdienst, einem Geschenk, einem Handwerk Gottes. Die Religion kennt keine andere hervorbringende Thätigkeit, als die willkürliche der menschlichen Hand, sie kennt überhaupt *kein anderes Wesen, als das menschliche* (das subjective); das menschliche Wesen ist ihr — und zwar *vor* allen Göttern — das *absolute*, das *einzige* Wesen, das ist; aber gleichwohl stösst sie zu ihrer grössten Ueberraschung selbst im Menschen auf ein Nichtich; sie macht daher das nichtmenschliche Wesen im Menschen selbst wieder zu einem menschlichen, das Nichtich selbst wieder zu einem Ich, das ebensogut Hände (überhaupt Werkzeuge oder Kräfte der willkürlichen Thätigkeit) hat, wie der Mensch, nur mit dem Unterschiede, dass die göttlichen Hände machen, was die menschlichen *nicht* machen können. Zweierlei haben wir also an der Religion zu bemerken. Das Eine ist die Demuth, womit der Mensch anerkennt, dass er Alles, was er ist und hat, *nicht von sich*, selbst sein eigenes Leben und Wesen nur in Pacht, aber nicht in Besitz hat und daher jeden Augenblick von Haus und Hof getrieben werden kann — wer bürgt mir dafür, dass ich nicht meinen Verstand verliere? — dass er also gar keinen Grund zu Eigendünkel, Hoch- und Uebermuth hat.* „Der Mann", sagt *Sophokles* im Ajax Mastigophoros,

* Der Begriff des Ich, dessen überhaupt, was der Mensch *sich* zuschreibt, ist ein sehr unbestimmter und relativer, und in demselben Maasse, wie er diesen Begriff erweitert oder verengt, verengt oder erweitert sich auch der Begriff oder die Vorstellung der göttlichen Thätigkeit. Ja der Mensch kann — freilich oft aus blosser religiöser Galanterie und Schmeichelei gegen die Götter — so weit gehen, dass er sich Alles abspricht; denn dass ich empfinde, dass ich bewusst, dass ich Ich bin, das ist ja am Ende auch ein Resultat von Prämissen, die ausser dem Ich liegen, ein Werk der Natur oder Gottes. In der That: je tiefer der Mensch in sich eingeht, desto mehr sieht er den

„und wenn er auch noch einen so gewaltigen Körper hat, muss stets daran denken oder fürchten, dass er auch durch den kleinsten Unfall stürzen kann.“ „Wir Menschen sind nichts Anderes“, sagt er ebendaselbst, „als wesenlose leichte Schatten. Daran wenn du denkst, wirst du nie ein übermüthiges Wort gegen die Götter vorbringen, noch dich aufblähen, wenn du stärker oder reicher als Andere bist, denn ein einziger Tag kann dir Alles, was du hast, wiedernehmen.“ Als Ajax das väterliche Haus verliess, sagte der Vater zu ihm: „Sohn! wolle siegen im Krieg, aber immer nur siegen mit Gott“. Aber Ajax gab darauf die thörichte und übermüthige Antwort: „Vater! mit den Göttern kann auch einer, der Nichts ist, den Sieg davon tragen; ich aber hoffe auch ohne sie mir Kriegsruhm zuzuziehen“. Diese Rede des wackeren Ajax war allerdings nicht nur irreligiös, sondern auch unbesonnen, denn auch dem tapfersten und stärksten Mann kann ja über Nacht ein blosser rheumatischer Unfall oder sonst ein zufälliges Malheur den Arm lähmen. Wenn also Ajax auch nichts mit den Göttern zu thun haben wollte, so hätte er doch wenigstens ein bescheidenes Wenn in seine Rede einschalten, sagen sollen: wenn mir nichts Widriges widerfährt, werde ich siegen. Die Religiosität ist daher gar nichts Anderes, als die Tugend der Bescheidenheit, die Tugend der Mässigung im Sinne der griechischen Sophrosyne -- die Sophrones, sagt Sophokles, liebt Gott — die Tugend, kraft welcher der Mensch nicht die Grenzen seiner Natur überschreitet, nicht sich in seinen Gedanken und Verlangen über das Maass des menschlichen Wesens und Vermögens erhebt, nicht sich anmaasst, was nicht des Menschen, kraft welcher er daher sich den stolzen Titel eines Autors abspricht, die Werke, die er schafft, selbst die Werke

Unterschied zwischen Natur und Mensch oder Ich verschwinden, desto mehr erkennt er, dass er nur das oder ein bewusstes Bewusstloses, das oder ein Ich seiendes Nichtich ist. Daher ist der Mensch das allertiefste und tiefsinnigste Wesen. Aber der Mensch begreift und erträgt seine eigene Tiefe nicht und zerspaltet daher sein Wesen in ein Ich ohne Nichtich, welches er Gott, und ein Nichtich ohne Ich, welches er Natur nennt.

der Feuer- und Webekunst, nicht als Verdienst sich anrechnet, weil er die Anlagen, die Principien zu diesen Kunstfertigkeiten von Natur, aber nicht von sich hat. Sei religiös! heisst: bedenke, was du bist: — ein Mensch, ein Sterblicher! Nicht das sogenannte Gottesbewusstsein, sondern das Menschenbewusstsein ist ursprünglich oder an sich das Wesen der Religion (in ihrem bleibenden positiven Sinn) — das Bewusstsein oder Gefühl, dass ich Mensch, aber nicht die Ursache des Menschen bin, lebe, aber nicht die Ursache des Lebens, sehe, aber nicht die Ursache des Sehens bin. Die Religion in diesem Sinne aufheben wollen, wäre ebenso unsinnig, als wenn man ohne Talent blos durch seinen Willen und Fleiss sich zum Künstler machen wollte. Ohne Talent und folglich ohne Beruf ein Werk beginnen, heisst es ohne Gott beginnen; mit Talent es beginnen, heisst es mit Erfolg, heisst es mit Gott beginnen. „In uns“, sagt Ovid in seinen Fasten, „wohnet ein Gott, wir erglühn, wenn er uns erreget“. Dieser Gott des Dichters aber was ist er? die personificirte Dichtkunst, das als göttliches Wesen vergegenständlichte dichterische Talent. „Alle Versuche“, sagt vortrefflich Goethe, „irgend eine ausländische Neuerung einzuführen, wozu das Bedürfnis nicht im tiefen Kern der eigenen Nation wurzelt, sind thöricht und alle beabsichtigten Revolutionen solcher Art ohne Erfolg, denn sie sind ohne Gott, der sich von solchen Pfuschereien zurückhält. Ist aber ein wirkliches Bedürfnis zu einer grossen Reform in einem Volk vorhanden, so ist Gott mit ihm und sie gelingt“. Das heisst: was ohne Noth und folglich ohne Recht geschieht, denn das Nothrecht ist das Urrecht, das geschieht ohne Gott. Wo keine Nothwendigkeit zu einer Revolution, fehlt auch der wahre Trieb, das Talent, der Kopf zur Revolution und sie muss daher nothwendig scheitern. Ein gottloses oder, was eins ist, erfolgloses Unternehmen ist ein kopf- und tactloses Unternehmen. Das Andere, was an der Religion zu bemerken ist, und wir auch bereits bemerkt haben, ist der Hochmuth, womit der Mensch, nur von sich selbst eingenommen, Alles verselbstet, vermenschlicht und so auch das vom Menschen unterschiedene Wesen im Menschen zu

einem persönlichen Wesen macht, zu einem Wesen also, welches ein Gegenstand von Gebeten, von Danksagungen und Ehrbezeugungen ist. Die Religion hat dadurch, dass sie das Unwillkürliche zu etwas Willkürlichem, die Kräfte und Producte der Natur zu Gaben, zu Wohlthaten macht, welche den Menschen zur Dankbarkeit und Verehrung gegen ihre Urheber, die Götter verpflichten, den Schein einer tiefen Humanität und Bildung für sich, während die entgegengesetzte Anschauung, welche die Güter des Lebens als unfreiwillige Erzeugnisse der Natur ansieht und annimmt, den Schein der Unempfindlichkeit und Rohheit gegen sich hat. Schon Seneca sagt in seiner Schrift von den Wohlthaten: „Du sagst: alle diese Güter kommen von der Natur. Siehst du aber nicht ein, dass du, indem du dieses sagst, nur einen anderen Namen für Gott brauchst? Was ist denn anders die Natur als Gott? Also sagst du nichts, Undankbarster unter den Sterblichen, wenn du sagst, dass du nichts Gott zu verdanken hast, sondern nur der Natur, denn weder die Natur ist ohne Gott, noch Gott ohne die Natur, sondern beides ist dasselbe". Wir müssen uns aber durch diesen religiösen Heiligenschein nicht blenden lassen, sondern vielmehr erkennen, dass der Trieb des Menschen, alle Naturwirkungen aus einer persönlichen Ursache, die guten aus einem guten Willen oder Wesen, die schlimmen aus einem bösen Willen oder Wesen abzuleiten, in dem rohsten Egoismus seinen Grund hat, dass nur aus diesem Triebe die religiösen Menschenopfer und andere Gräuel der Menschengeschichte entsprungen sind; denn derselbe Trieb, der für das Gute, was er geniesst, ein persönliches Wesen zum Danken und Lieben bedarf, derselbe bedarf auch für das Ueble, was ihm widerfährt, zum Hassen und Erwürgen ein persönliches Wesen, sei es nun ein Jude oder ein Ketzer oder ein Zauberer oder eine Hexe. Ein und dasselbe Feuer war es, welches zum Danke für die Güter der Natur zum Himmel emporloderte und welches zur Strafe für die Uebel der Natur die Ketzer, Zauberer und Hexen verbrannte. Ist es daher ein Zeichen von Bildung und Humanität, dem lieben Gott für einen wohlthätigen Regen zu danken, so ist

es auch ein Zeichen von Bildung und Humanität, einen verderblichen Hagelschlag dem Teufel und seinen Genossen als Schuld aufzubürden. Wo alles Gute von der göttlichen Güte herkommt, da kommt nothwendig auch alles Uebel von der teuflischen Bosheit her. Eines lässt sich nicht vom Anderen absondern. Nun ist es aber offenbar ein Zeichen der tiefsten Rohheit, wenn der Mensch die seinem Egoismus widersprechenden Naturwirkungen einem bösen Willen schuld giebt. Wir brauchen nicht, um uns hiervon zu überzeugen, bis zum Xerxes uns zu versteigen, welcher nach Herodot den Hellespont aus Aerger, dass das Wasser keine Balken hat, mit 300 Peitschenhieben bestrafte, oder auf die Insel Madagascar uns zu versetzen, wo man die Kinder, welche während der Schwangerschaft und Geburt ihren Müttern Beschwerden und Schmerzen bereitet haben, erdrosselt, weil sie offenbar sehr böse sein müssten; wir sehen ja unter uns noch, wie unsere rohen und unwissenden Regierungen alle ihnen unangenehme geschichtlichen Nothwendigkeiten und Entwicklungen der Menschheit dem bösen Willen Einzelner aufbürden, wie der ungebildete Mensch sein Vieh, seine Kinder, seine Kranken nur deswegen misshandelt, weil er die Fehler oder Eigenthümlichkeiten der Natur als Wirkungen absichtlicher Verstocktheit ansieht, wie überhaupt der Pöbel mit Schadenfreude das, wofür der Mensch nichts kann, was er von Natur an sich hat, dem Willen zuschreibt. Folglich ist es auch ein Zeichen von Unbildung, von Rohheit, von Egoismus, von Befangenheit in sich, wenn der Mensch die entgegengesetzten, die wohlthätigen Naturerzeugnisse einem guten oder göttlichen Willen zuschreibt. Unterscheidung: — Ich bin nicht Du, Du bist nicht Ich — ist die Grundbedingung, das Grundprincip aller Bildung und Humanität. Wer aber die Naturwirkungen dem Willen zuschreibt, der unterscheidet nicht zwischen sich und der Natur, zwischen seinem und ihrem Wesen, der verhält sich daher zu ihr auch nicht so, wie er sich verhalten soll. Das wahre Verhalten zu einem Gegenstande ist das seinem Unterschied von mir, seinem Wesen gemässe; dieses Verhalten ist allerdings kein religiöses,

aber auch kein irreligiöses, wie der gemeine und gelehrte Pöbel sich vorstellt, welcher nur den Gegensatz von Glauben und Unglauben, von Religion und Irreligion, aber nicht ein Drittes, Höheres über beiden kennt. Sei so gut, liebe Erde, sagt der Religiöse, und gieb mir eine gute Ernte. Die „Erde mag wollen oder nicht, sie muss mir Früchte geben", sagt der Irreligiöse, der Polyphem; die Erde wird mir geben, sagt der wahre, weder religiöse, noch irreligiöse Mensch, wenn ich ihr gebe, was ihrem Wesen gebührt; sie will weder geben, noch muss sie geben — nur das Gezwungene, Widerwillige muss — sondern sie wird blos geben, wenn alle Bedingungen auch meinerseits erfüllt sind, unter denen sie etwas geben oder vielmehr hervorbringen kann; denn die Natur giebt mir nichts, ich muss mir selbst Alles, was wenigstens nicht unmittelbar mit mir zusammenhängt, sogar auf höchst gewaltthätige Weise aneignen. Wir verbieten unter uns kluger und egoistischer Weise den Mord und Diebstahl, aber in Beziehung auf andere Wesen, in Beziehung auf die Natur sind wir alle Mörder und Spitzbuben. Wer giebt mir das Recht auf den Hasen? Der Fuchs und der Geier haben ebensogut Hunger und Recht zu existiren, wie ich. Wer das Recht auf die Birne? sie gehört ebensogut der Ameise, der Raupe, dem Vogel, dem Vierfüssler. Wem gehört sie also eigentlich? Dem, der sie nimmt. Und dafür, dass ich nur von Mord und Diebstahl lebe, soll ich noch den Göttern danken? Wie einfältig! Ich bin nur zu Dank gegen die Götter verpflichtet, wenn sie mir beweisen, dass ich wirklich nur ihnen mein Leben verdanke, und dieses beweisen sie mir nur dann, wann mir die Tauben unmittelbar aus dem Himmel gebraten ins Maul fliegen. Ich sage: gebraten? O! das ist viel zu wenig; ich muss sagen: zerkaut und verdaut, denn für Götter und ihre Gaben geziemen sich nicht die langweiligen und unästhetischen Operationen der Zerkauung und Verdauung. Wie kann ein Gott, der die Welt in einem Nu aus Nichts schafft, so viel Zeit und Mühe brauchen, bis er ein Bisschen Speisebrei zu Stande bringt! Es zeigt sich daher auch wieder bei dieser Gelegenheit, dass die Gottheit so zu sagen aus zwei

Bestandtheilen besteht, wovon der eine der Phantasie des Menschen, der andere der Natur angehört. Bete, sagt der eine Theil, der von der Natur unterschiedene Gott; Arbeite! sagt der andere Theil, der nicht von der Natur unterschiedene, der nur ihr Wesen ausdrückende Gott; denn die Natur ist eine Arbeitsbiene, die Götter sind aber Drohnen. Wie kann ich daher von den Drohnen das Bild und Gesetz der Arbeitsamkeit abziehen? Wer die Natur oder Welt von Gott ableitet, der behauptet: der Hunger kommt vom Sattsein, die Noth vom Ueberfluss, die Schwere von Gedankenleichtigkeit, das Arbeiten vom Faullenzen; der will aus Ambrosia Commissbrod backen, aus dem Nektar der Götter Bier brauen.

Die Natur ist der ursprüngliche Gott, der ursprüngliche Gegenstand der Religion; aber sie ist der Religion nicht Gegenstand als Natur, sondern als menschliches Wesen, als ein Gemüthswesen, ein Phantasiewesen, ein Gedankenwesen. Das Geheimniss der Religion ist „die Identität des Subjectiven und Objectiven“, d. h. die Einheit des Menschen- und Naturwesens, aber im Unterschied von dem wirklichen Wesen der Natur und Menschheit. Mannigfaltig sind die Weisen, wie der Mensch das Naturwesen vermenschlicht, und umgekehrt, denn beides ist untrennbar, sein Wesen vergegenständlicht, veräussert; wir beschränken uns jedoch hier nur auf zwei, auf die metaphysische und die practisch-poetische Form des Monotheismus. Die letztere ist es, die besonders das Alte Testament und den Koran auszeichnet. Der Gott des Korans ist, wie der Gott des Alten Testaments, die Natur oder Welt, das wirkliche, lebendige Wesen im Gegensatz gegen das künstliche, todte, gemachte Wesen des Götzen*,

* Muhamed, erzählt Gelaledin, hatte einen eifrigen Muhamedaner abgeschickt, um einen Ungläubigen zum Islam zu bekehren. Was für einer ist dein Gott? fragte ihn der Ungläubige. Ist er von Gold, Silber oder von Kupfer? Der Blitz traf den Gottlosen und er war todt. Das ist eine sehr derbe, aber einleuchtende Lection, wie sich der lebendige und der gemachte Gott unterscheiden.

aber nicht ein Stück Welt, ein Stück Natur, wie z. B. der Stein, den die Araber vor Muhamed anbeteten, sondern die ungetheilte ganze, grosse Natur. „Sprich“, heisst es z. B. im Koran in der zehnten Sure nach Ullmann, „wer versieht euch mit Speise des Himmels und der Erde? Oder wer hat Gewalt über Gehör und Gesicht? Wer bringt Leben aus Tod und Tod aus Leben? Wer ist Herr aller Dinge? Gewiss werden sie antworten: Gott. So sprecht, wollt ihr ihn denn nicht fürchten?“ „Gott lässt hervorsprossen“, heisst es in der sechsten Sure, „das Samenkorn und den Dattelkern .... Er ruft die Morgenröthe hervor und setzet die Nacht zur Ruhe ein und Sonne und Mond zur Zeitrechnung. Diese Einrichtung ist vom Allmächtigen und Allweisen. Er ist es, der Wasser vom Himmel sendet, durch dasselbe bringen wir hervor den Samen aller Dinge und alles Grüne und das in den Reihen wachsende Korn, und Palmbäume, an deren Zweigen die Datteln gedrängt voll hängen, und Gärten mit Trauben, Oliven und Granatäpfeln aller Art. Sehet nur ihre Früchte an, wenn sie hervorwachsen und heranreifen. Wahrlich, hier sind Zeichen genug für gläubige Menschen“. „Gott ist es“, heisst es in der dreizehnten Sure, „der die Himmel erhöhete, ohne sie auf sichtbare Säulen zu stützen ..... Er ist's, der die Erde ausgedehnt, und unwandelbare Berge hineinversetzt und Flüsse geschaffen und von jeder Fruchtart ein doppeltes Geschlecht hervorgerufen hat. Er macht, dass die Nacht den Tag bedecket ..... Er ist's, der euch in Furcht und Hoffnung den Blitz zeigt, und der die Wolken mit Regen schwängert. Der Donner verkündet sein Lob und die Engel preisen ihn mit Entsetzen. Er sendet seine Blitze und zerschmettert, wen er will, und dennoch streiten sie über Gott, der da ist der Allmächtige“. Die Kennzeichen oder Wirkungen des wahren Gottes, des Originalgottes im Gegensatze zu dem copirten Gott, dem Götzen, sind also die Wirkungen der Natur. Ein Götzenbild kann keine lebendigen Wesen, keine wohlschmeckenden Früchte, keinen fruchtbaren Regen, keine erschrecklichen Gewitter hervorbringen. Das kann nur der Gott, der von Natur Gott ist, nicht erst von den Menschen

zu Gott gemacht ist, und daher nicht nur den Schein, sondern auch das Wesen eines lebendigen, wirklichen Wesens hat. Ein Gott aber, dessen Wirkungen und Kennzeichen die Naturwirkungen, ist auch nichts weiter als die Natur, jedoch, wie gesagt, nicht ein Naturstück, das hier ist, dort aber nicht ist, heute ist, morgen aber nicht ist und eben deswegen vom Menschen in einem Bilde vergegenwärtigt und verewigt wird, sondern das Naturganze. „Als die Dunkelheit der Nacht", heisst es in der sechsten Sure, „ihn (den Abraham) beschattete, sah er einen Stern und er sprach: Das ist mein Herr. Als dieser aber unterging, sagte er: Ich liebe die Untergehenden nicht. Und als er den Mond aufgehen sah, da sagte er: wahrlich, das ist mein Herr. Als aber auch dieser unterging, da sagte er: wenn mein Herr mich nicht leitet, so bin ich auch wie dieses irrende Volk. Als er aber nun sah die Sonne aufgehen, da sagte er: Siehe, dies ist mein Gott, denn das ist das grösste Wesen. Als aber auch die Sonne unterging, da sagte er: O mein Volk, ich nehme keinen Antheil mehr an eurem Götzendienst, ich wende mein Angesicht zu dem, der Himmel und Erde geschaffen". Immer- und Ueberallsein, Allgegenwart ist also ein Kennzeichen des wahren Gottes, aber auch die Natur ist überall. Wo keine Natur ist, da bin auch ich nicht, und wo ich bin, da ist auch Natur. „Wo soll ich hingehen" vor dir, Natur? „Und wo soll ich hinfliehen" vor deinem Wesen? „Führe ich gen Himmel, so ist die Natur. Bettete ich mir in die Hölle, siehe, so ist Natur auch da". Wo Leben, da ist Natur, und wo kein Leben, da ist auch Natur; Alles ist voll Natur; wie willst du also der Natur entfliehen? Aber der Gott im Koran, wie im A. T. ist Natur und zugleich nicht Natur, sondern ein subjectives, d. h. persönliches, wie der Mensch wissendes und denkendes, wie der Mensch wollendes und wirkendes Wesen. Die Naturwirkungen, wie sie der Religion Gegenstand, sind zugleich Wirkungen der menschlichen Unwissenheit und Einbildungskraft, das Wesen oder die Ursache dieser Naturwirkungen zugleich das Wesen der menschlichen Unwissenheit und Einbildungskraft. Der Mensch ist durch

die Kluft der Unwissenheit von der Natur geschieden; er weiss nicht, wie das Gras wächst, wie das Kind im Mutterleibe sich bildet, wie der Regen, wie der Blitz und Donner entsteht. „Hast du vernommen“, heisst es im Hiob, „wie breit die Erde sei? Sage an, weisst du solches alles? Hast du gesehen, wo der Hagel herkommt? Wer ist des Regens Vater? Weisst du, wie der Himmel zu regieren ist?“ Die Naturwirkungen als Erscheinungen, deren Grund, deren Stoff, deren natürliche Bedingungen der Mensch nicht weiss, sind daher für ihn Wirkungen einer schlechthin unbedingten und unbeschränkten Macht, der nichts unmöglich ist, die selbst aus Nichts die Welt hervorgebracht, weil sie noch heute aus Nichts, dem Nichts nämlich der menschlichen Unwissenheit, die Naturwirkungen hervorbringt. Bodenlos ist die menschliche Unwissenheit und grenzenlos die menschliche Einbildungskraft; die Naturmacht, durch die Unwissenheit ihres Bodens, durch die Phantasie ihrer Schranken beraubt, ist die göttliche Allmacht. Die Naturwirkungen als Werke der göttlichen Allmacht unterscheiden sich nicht mehr von den übernatürlichen Wirkungen, von den Wundern, von den Gegenständen des Glaubens; es ist dieselbe Macht, welche den natürlichen Tod und welche die übernatürliche Auferstehung von den Todten, die nur ein Gegenstand des Glaubens, hervorbringt, dieselbe Macht, welche den Menschen auf dem natürlichen Wege erzeugt, und welche ihn aus Steinen oder aus Nichts, wenn sie will, hervorbringt. „So wie wir“, heist es z. B. in der fünfzigsten Sure des Koran, „dadurch (durch Regen) eine todte Gegend neu beleben, ebenso wird auch die einstige Auferstehung sein . . . Sind wir etwa abgemattet durch die erste Schöpfung (hat uns, nach der französischen Uebersetzung von Savary, die Erschaffung des Weltalls die geringste Anstrengung gekostet)? Und dennoch zweifeln sie an einer neuen Schöpfung, d. h. an der Auferstehung“. „Nach dem Winter“, sagt Luther in seiner Kurtzen Erklärung über den 147. Psalm, „lässt er folgen Sommer, sonst müssten wir, so es immer an einander Winter wäre, für Frost sterben. Wie aber oder wodurch giebt er den Sommer“? „Er spricht, so zerschmeltzet es“.

„Durch das Wort schaffet er alles, er darff nicht mehr denn ein Wort darzu; das mag ein Herr seyn". Das heisst: die göttliche Allmacht ist die mit der Macht der menschlichen Einbildungskraft identificirte, in Eins verschmolzene Naturmacht — die Naturmacht, die und wie sie, im Unterschiede, in der Abtrennung von der Natur, zugleich oder nur das Wesen der menschlichen Einbildungskraft ausdrückt. Wie aber der Mensch die Natur, inwiefern sie schafft und vernichtet, inwiefern sie überhaupt auf den Menschen den Eindruck einer imponirenden Macht macht, zu einem allmächtigen Wesen vermenschlicht, so vermenschlicht er die Natur, wiefern sie unzählige Genüsse schafft, inwiefern sie überhaupt als der Inbegriff aller Lebensgüter auf den Menschen den Eindruck des höchsten Gutes macht, zu einem allgütigen Wesen, die Natur, inwiefern sie alles dies auf eine den menschlichen Verstand in höchste Verwunderung setzende Weise hervorbringt, in ein höchst weises oder allwissendes Wesen. Kurz das objective Wesen als subjectives, das Wesen der Natur als von der Natur unterschiedenes, als menschliches Wesen, das Wesen des Menschen als vom Menschen unterschiedenes, als nicht menschliches Wesen — das ist das göttliche Wesen, das das Wesen der Religion, das das Geheimniss der Mystik und Speculation, das das grosse *Thauma*, das Wunder aller Wunder, worüber der Mensch in tiefstes Staunen und Entzücken versinkt*. Gott hat Willen, wie der Mensch, aber was ist der Wille des Menschen gegen den Willen Gottes! gegen den Willen, der die grossen Naturwirkungen hervorbringt, der die Erde erbeben macht, der die Berge aufthürmt, der die Sonne bewegt, der dem tobenden Meer gebietet: bis hierher und nicht weiter! Was ist diesem Willen unmöglich? „Gott schafft,

* Diese Verschmelzung des Natur- und Menschenwesens in Ein Wesen, welches eben deswegen das höchste Wesen heisst, weil es der höchste Grad der Einbildungskraft, ist, wie sich von selbst versteht, eine unwillkürliche. Der Unwillkürlichkeit dieser Verschmelzung verdankt auch „der Instinct der Religion oder Gottheit" seinen Grund und Namen.

was er will“, heisst es im Koran und im Psalm. Gott hat Sprache, wie der Mensch, aber was ist das Wort des Menschen gegen das Wort Gottes! „Will er“, heisst es im Koran (nach Savary), „dass Etwas sei? Er sagt: sei! und es ist“. „Wenn er geben will die Existenz den Wesen. so sagt er: seid! und sie sind“. Gott hat Verstand, wie der Mensch, aber was ist das Wissen des Menschen gegen das Wissen Gottes! Es umfasst Alles, umfasst das unendliche Weltall „Er weiss“, heisst es im Koran. „was auf der Erde und im Grunde des Meeres ist. Es fällt kein Blatt ohne sein Wissen. Die Erde enthält kein Körnchen, das nicht in dem Buche der Augenscheinlichkeit aufgezeichnet wäre“. Das göttliche Wesen ist das menschliche Wesen, aber das menschliche Wesen, wie es in der Phantasie das Weltall umfasst, die Natur zu seinem Inhalt hat; dasselbe Wesen und doch ein ganz anderes, so weit von uns entfernt, wie die Sonne vom Auge, der Himmel von der Erde, so unterschieden von uns, wie es die Natur ist, ein ganz anderes und doch dasselbe Wesen — daher der ergreifende, mystische Eindruck dieses Wesens, daher die Erhabenheit des Korans und der Psalmen. Der Unterschied des muhamedanischen und jüdischen von dem christlichen Monotheismus besteht nur darin, dass dort die religiöse Einbildungskraft oder Phantasie nach Aussen blickt, die Augen offen hat, sich an die sinnliche Naturanschauung unmittelbar anschliesst, während sie im Christenthum die Augen zudrückt, das vermenschlichte Wesen der Natur gänzlich von dem Boden der sinnlichen Anschauung abtrennt und so aus einem ursprünglich sinnlichen oder geistig sinnlichen Wesen zu einem abstracten, metaphysischen Wesen macht. Der Gott im Koran und A. T. ist noch ganz natursaftig, noch nasskalt von dem Ocean des Weltalls, woraus er entsprungen, aber der Gott des christlichen Monotheismus ist ein ganz aus- und abgetrockneter Gott, ein Gott, an dem bereits alle Spuren seiner Entstehung aus der Natur getilgt sind; er steht da, wie eine Schöpfung aus Nichts; er verbietet selbst die unabweisliche Frage: „was Gott gethan habe, ehe er die Welt geschaffen?“ oder richtiger: gewesen ist vor der Natur? mit Ruthen, d. h.

er verheimlicht, er verbirgt seinen physischen Ursprung hinter das abgezogene Wesen der Metaphysik. Wenn der erste Gott aus der Vermischung der weiblichen Denk- und Einbildungskraft mit der männlichen Kraft des materiellen Sinnes, so entspringt dagegen der metaphysische Gott nur aus der Verbindung der Denk-, der Abstractionskraft mit der Einbildungskraft. Der Mensch trennt im Denken das Adjectiv vom Substàntiv, die Eigenschaft vom Wesen, die Form von der Materie, wie sich die Alten ausdrückten; denn das Subject selbst, die Materie, das Wesen kann er nicht in sich aufnehmen; das lässt er draussen im Freien stehen. Und der metaphysische Gott ist nichts als das Compendium, der Inbegriff der allgemeinsten von der Natur excerpirten Eigenschaften, welchen aber der Mensch und zwar eben in dieser Abtrennung von dem sinnlichen Wesen, der Materie der Natur vermittelst der Einbildungskraft wieder in ein selbständiges Subject oder Wesen verwandelt. Die allgemeinsten Eigenschaften aller Dinge sind aber die, dass jedes *ist* und *Was* oder *Etwas* ist. Das Sein als solches, *das* Sein im Unterschied von dem Seienden aber selbst wieder *als Seiendes*, *das* Wesen im Unterschiede von dem Wesen der Natur aber selbst wieder als ein Wesen vorgestellt oder personificirt — das ist der erste und zweite Theil der göttlichen Metaphysik oder Wesenheit. Der Mensch hat aber nicht nur Wesen und Sein mit allen anderen Dingen und Wesen der Natur gemein; er hat auch ein unterschiedenes Wesen; er hat Vernunft, Geist. Es gesellt sich also zu den beiden ersten Theilen der göttlichen Metaphysik noch ein dritter: die Logik; d. h. es verbindet sich im Kopfe des Menschen mit dem von der Natur überhaupt abgezogenen Wesen auch noch das vom Menschen insbesondere abgezogene Wesen. Gott hat daher so viel Existenz oder Realität, wie *das* Sein, *das* Wesen, *der* Geist im Allgemeinen, also subjective, logische, metaphysische Existenz; aber wie thöricht ist es, die metaphysische Existenz zu einer physischen, die subjective Existenz zu einer objectiven, die logische oder abstracte Existenz wieder zu einer unlogischen, wirklichen Existenz machen zu wollen! Aber freilich wie

bequem, wie gemüthlich ist es auch, das gedachte, abgezogene Wesen, das man stets mit sich im Kopfe herumträgt und mit dem man machen kann, was man will, für das wahre Wesen zu halten, und so auf das unzugängliche, widerspänstige wirkliche Wesen selbst mit Verachtung herabblicken zu können! Allerdings „ist das Gedachte“, aber nur als Gedachtes; Gedachtes ist und bleibt Gedachtes, Seiendes Seiendes; du kannst nicht Eins ins Andere pfuschen. „Also ist ein ewiger Riss und Widerspruch zwischen Sein und Denken?“ Allerdings im Kopfe; aber in der Wirklichkeit ist er längst gelöst, freilich nur auf die der Wirklichkeit, nicht deinen Schulbegriffen entsprechende Weise, und zwar gelöst durch nicht weniger als fünf Sinne.

3. Ein Vogel z. B. fliegt vorbei; ich folge ihm und komme an eine köstliche Quelle; also ist dieser Vogel ein Glück verkündender; eine Katze läuft mir quer über den Weg, wie ich eben meine Reise antrete; die Reise missglückt; also ist die Katze eine Unglücksprophetin. Das Gebiet des religiösen Aberglaubens ist ein schlechthin unbegrenztes und unendliches, denn sein Causalzusammenhang ist der blosse Zufall. Und es kann daher ein Thier oder sonst ein Naturwesen Gegenstand des religiösen Glaubens oder Aberglaubens werden, ohne dass irgend ein objectiver Grund dazu vorhanden ist oder nachgewiesen werden kann.* Aber dadurch hebt sich nicht der

* Allerdings knüpft sich der Aberglaube meist an eine besondere, auffallende Eigenschaft oder Eigenthümlichkeit eines Gegenstandes an, aber der Sinn, die Bedeutung, die er in sie hineinlegt, ist eine rein willkürliche oder subjective. Pauw in seinen *Récherches philos. sur les Egyptiens et les Chinois* (1774) erzählt da, wo er vom Thiercultus handelt, dass vor einigen Jahren französische Bauern eine Art religiösen Cultus den Puppen der auf der grossen Brennnessel lebenden Raupe erwiesen hätten, weil sie in ihnen deutliche Spuren der Gottheit zu erblicken glaubten. Diese Zeichen der Gottheit waren offenbar nichts Anderes, als die glänzenden Goldpunkte, die sich auf der Puppe des Brennnesselfalters befinden. Mit Recht schickt daher Pauw dieser Erzählung den Satz voraus: *l'esprit du petit peuple peut être fortement*

angegebene Grund des Thiercultus auf, denn was ein Ding nicht in der Wirklichkeit hat oder ist, das hat oder ist es im Glauben. Ist die Spinne giftig? nein; aber der Glaube hat sie vergiftet. Ist *Euphrasia officinalis* ein Augenmittel? nein; aber der Glaube hat sie zum „Augentrost" gemacht. Bringt die Schwalbe Glück ins Haus? nein, aber der Glaube legt seine Kukukseier selbst in Schwalbennester. Wenn man deswegen, weil die Menschen Thiere ohne Nutzen oder Schaden verehrten, das angegebene Princip der Thierverehrung verwerfen will, so ist das gerade so viel, als wenn man deswegen, weil das Abracadabra und andere Amuletworte sinnlose Worte und daher eigentlich gar keine Worte seien, leugnen wollte, dass die Menschen Kräfte und Wirkungen solchen Worten hätten zuschreiben können. Uebersinnlichkeit, das heisst Unsinn, Ueberverünftigkeit, das heisst Unvernunft, ist ja gerade das Wesen des religiösen Glaubens oder Aberglaubens. Uebrigens kommen allerdings auch im Thiercultus die übrigen angegebenen Momente der Religion zum Vorschein. Wir haben ja bereits gesehen, wie die religiöse Thierliebhaberei selbst Wanzen, Flöhen und Läusen den Menschen zum Opfer bringt. — Bancroft in seiner Geschichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika sagt sehr schön und richtig von dem Natur- und Thiercultus des Indianers: „Der Vogel, der geheimnissvoll die Luft spaltet, in welche er (der Mensch) sich nicht erheben kann, der Fisch, der sich in den Tiefen der klaren, kühlen Seen verbirgt, welche der Mensch nicht zu ergründen vermag, die Thiere des Waldes, deren untrüglicher Instinkt weit sicherer als sein Verstand ihm eine Offenbarung zu sein scheint — diese sind die äusseren Zeichen der Gottheit, welche er anbetet". Wenn er aber vorher sagt: „seine Götter sind nicht die Frucht des Schreckens . . . . der Indianer verehrt, was sein Erstaunen erregt oder seine Einbildungskraft in Anspruch nimmt", so ist dagegen zu bemerken,

frappé par de petites choses. Dieses *petit peuple* im Menschen ist aber das sogenannte religiöse Gefühl, d. h. das Gemüth, das sich sogar auch von dem Scheine der Goldpunkte einer Puppe bezaubern und mystificiren, auf deutsch: vorn Narren halten lässt.

dass das blosse Staunen, die blosse Einbildungskraft keine Gebete und Opfer producirt. Er selbst sagt weiter: „die Frömmigkeit des Wilden war nicht bloss das Gefühl passiver Ergebung — er suchte die unbekannten Mächte sich geneigt zu machen und ihren Zorn abzuwenden .... überall unter den Rothhäuten war eine Art Opfer und Gebet gebräuchlich. Wenn die Ernte reichlich ausfiel, wenn die Jagd Gewinn brachte, so sahen sie darin den Einfluss eines Manitou und schrieben auch einen ganz gewöhnlichen Unfall dem Zorne eines Gottes zu. O Manitou! rief ein Indianer bei Tagesanbruch, als er mit seiner Familie den Verlust eines Kindes beklagte, du bist böse auf mich; wende deinen Zorn von mir und verschone meine übrigen Kinder". Das erst ist der Kern der Religion. Der Mensch ist kein theoretisches, sondern praktisches Wesen, kein Wesen der ätherischen Einbildungskraft, sondern ein Wesen der leibeskräftigen hunger- und kummervollen Wirklichkeit. Kein Wunder daher, dass, wie Loskiel berichtet, die Indianer selbst einem gewissen Fressgeist zu Ehren, der nach ihrer Meinung „nicht satt werden kann, ein Opferfest halten. Hat doch selbst „der grösste Geist des heidnischen Nordens" Eywind Skalldaspillir „einen glücklichen Heringsfang, der ihn aus seiner Noth befreite", im Liede verewigt! — Wahrhaftig albern ist es übrigens, wenn die Theisten den Wilden die diplomatische theologische Unterscheidung in den Mund legen, sie sagen lassen, dass sie nicht die Thiere selbst, sondern „in denselben eigentlich Gott verehren". Was kann man denn in den Thieren anders verehren, als die thierische Natur oder Wesenheit? Plutarch sagt in seiner Schrift über Isis und Osiris bei Gelegenheit der ägyptischen Thierverehrung: „wenn die besten Philosophen in den seelenlosen Dingen selbst Bilder der Gottheit erblickten, wie viel mehr sind diese in den fühlenden und lebendigen Wesen aufzusuchen. Aber die allein sind zu loben, die nicht diese Wesen und Dinge selbst, sondern durch sie (διὰ τούτων) oder mittels derselben das Göttliche verehren. Es ist billig einzusehen, dass nichts Seelenloses besser als das Seelenvolle, nichts Fühlloses vortrefflicher als

das Fühlende; nicht in Farben oder Figuren oder Glattheiten ist die göttliche Natur, denn das Lebloseste ist das Schlechteste. Was aber lebt, sieht, sich bewegt und unterscheidet das Nützliche und Schädliche, hat einen Theil der Vorsehung in sich, welche das Universum regirt, wie Heraklit sagt." Liegt der Grund der Verehrung der Thiere nicht also doch in ihnen selbst? Ist das göttliche Wesen wesentlich unterschieden von der thierischen Natur, so kann ich es nicht in oder vermittelst derselben verehren, denn ich finde keine Bilder der Gottheit, keine Gottähnlichkeiten in ihr; ist aber das Gegentheil der Fall, so ist auch der gemachte Unterschied gleichgiltig. Wer die Götter thierisch vorstellt und abbildet, der verehrt unbewusst die Thiere selbst, wenn er es gleich vor seinem Bewusstsein und Verstand leugnet.

4. Schön ist auch die Lobrede des Plinius in seiner Naturgeschichte auf die Sonne. „In der Mitte der sogenannten Irrsterne läuft die Sonne von ungeheuerer Grösse und Macht, nicht nur der Zeiten und Länder, sondern auch selbst der Gestirne und des Himmels Regiererin. Diese müssen wir, wenn wir ihre Wirkungen erwägen für die Seele, bestimmter für den Geist der ganzen Welt, diese für die vorzüglichste Regentin und Gottheit der Natur halten. Diese liefert das Licht der Welt und schafft die Finsterniss weg; diese verdunkelt die übrigen Gestirne, diese ordnet den Wechsel der Zeiten und das stets sich wiedererzeugende Jahr zum Besten der Natur; diese erheitert den trüben Himmel und verscheucht auch die Wolken des menschlichen Gemüthes. Diese leiht ihr Licht auch den übrigen Gestirnen, vor allen hervorleuchtend und ausgezeichnet, Alles sehend und Alles hörend, wie es bei Homer heisst." Hier haben wir alle Momente der Religion in Kurzem beisammen.

5. Der Satz, dass den Griechen nur die griechischen Götter für Götter galten, dass das Heidenthum, wie ich früher behauptete, Patriotismus, das Christenthum dagegen Kosmopolitismus sei, bedarf eines *Nota bene*, denn er scheint der anerkannten Toleranz und liberalen Receptivität des Polytheismus geradezu zu widersprechen. Der gelehrte Barth sagt sogar in seiner Schrift: „Die altdeutsche Religion“ oder „Hertha“ (2. Aufl.): „wenn auch jede Religion etwas von der nationellen Farbe annimmt, gleichwie jede Nation etwas von der religiösen, so sind die Religionen doch nicht geschieden, wie Völker und Staatenvereine, und so wenig wir heutzutage eine spanische, schwedische, russische Religion haben, sondern eine christliche, in Sekten, ebensowenig bestand eine Scheidung dieser Art in der Vorzeit“. Wenn jedoch daraus, dass die modernen Völker insgesammt Christen sind oder heissen, auf die Einheit der Religion der Vorzeit geschlossen werden soll, so sieht es schlecht mit derselben aus, denn ob wir gleich nicht von einer deutschen oder russischen Religion reden, so existirt doch in der That ein ebenso grosser Unterschied zwischen der deutschen und russischen Religion, wie zwischen dem deutschen und russischen Wesen überhaupt. Die Frage von der Einheit oder Differenz der Religionen ist die Frage von der Einheit oder Differenz der Menschen überhaupt. Und die Antwort auf diese Frage wird so lange verschieden lauten, als die Menschen selbst verschieden sind und verschieden denken, die Einen überall das Gleiche und Gemeinschaftliche, die Anderen das Unterschiedene und Individuelle heraussehen und hervorheben. Was jedoch unsere specielle Frage betrifft, so war bei den Römern und Griechen das Politische und Religiöse so innig verbunden, dass von ihren Göttern, wenn man sie aus dieser Verbindung herausreisst, so viel oder so wenig überbleibt, als wenn ich aus dem Römer den Römer, aus dem Griechen den Griechen herausreissen und blos den Menschen übrig lassen will. „Jupiter, der seiner allgemeinen Natur nach ein Gott für jedes Verhältniss war, stellte alle Arten der Verwandtschaft und der bürgerlichen Beziehungen dar, so dass man mit Creuzer sagen kann, sein Begriff sei

zu einem idealen Rechtskörper ausgebildet worden. Er ist *Polieus* (Beschützer der Stadt), *Metoikios*, *Phratrios* (Beschützer der Brüderschaften), *Herkeios*" u. s. w. (E. Platner: Beiträge zur Kenntniss des attischen Rechts.) Was bleibt mir denn nun aber vom Jupiter übrig, wenn ich dieses *Corpus juris*, diese politischen Beiworte oder Rechtstitel weglasse? Nichts oder ebensoviel wie mir übrig bleibt, wenn man mir als Athenienser alle die Rechte nimmt, die sich eben auf jene Prädicate gründen, wenn man mich also einen Kopf kürzer macht. So gut das geistige Athen an das örtliche Athen gebunden war, das geistige Rom an das örtliche Rom — an die unversetzbare *Fortuna loci*, wie sich Camillus bei Livius ausdrückt in der Rede, worin er die Römer ermahnt, Rom nicht zu verlassen — so gut, so nothwendig waren auch die römischen und griechischen Götter Territorial- oder Localgötter. Der capitolinische Jupiter ist zwar in dem Kopf jedes Römers auch ausser Rom, aber seine wirkliche Existenz, seinen „Sitz" hat er nur auf dem Capitolium in Rom. Alle Plätze in dieser Stadt, sagt Camillus in der erwähnten Rede, sind voll von Göttern und gottesdienstlichen Gebräuchen (religiösen Beziehungen). Und alle diese Götter wollt ihr verlassen? Hier ist das Capitolium, wo einst ein menschlicher Kopf gefunden und geantwortet wurde, dass an dieser Stelle das Haupt der Weltherrschaft sein werde. Hier liessen sich, als der Platz des Capitoliums frei gemacht und mehrere frühere Altäre weggeräumt wurden, die Jugend und der Grenzgott zur grössten Freude unserer Väter nicht von der Stelle rücken. Hier sind der Vesta Feuer, hier die vom Himmel herabgefallenen Schilde, hier alle euch, wenn ihr bleibt, gewogenen Götter. Als daher die Soldaten des Vitellius das Capitolium in Brand gesteckt hatten, verbreitete sich ganz im Einklang mit den römischen und heidnischen Vorstellungen überhaupt der Glaube unter den Galliern und Germanen, wie Tacitus in seinen Historien erzählt, dass das Ende des römischen Reichs gekommen sei. Einst sei die Stadt von den Galliern eingenommen worden, aber die Herrschaft ihr geblieben, weil der Sitz des Jupiter nicht verletzt worden. Der jetzige ver-

hängnissvolle Brand aber sei ein Zeichen des göttlichen Zorns und verkünde den Völkern über den Alpen die Herrschaft der Welt. Wenn die Römer eine Stadt einnehmen wollten, so riefen sie bekanntlich vorher durch Zauberformeln die Schutzgötter derselben heraus, weshalb sie auch, wie Macrobius in seinen Saturnalien sagt, den Gott, in dessen Schutz Rom war, wie selbst auch den lateinischen Namen der Stadt Rom geheim hielten. Sie glaubten also, dass die Schutzkraft der Götter an den Ort gebunden wäre, dass sie nur da wirkten, wo sie räumlich, leiblich wären. Kein Wunder daher, dass der Polytheismus, namentlich wenn er bei seinen heimischen, vaterländischen Göttern keine Hilfe findet, nach fremden Göttern seine Arme ausstreckt und sie bereitwillig in sich aufnimmt, um ihre Heil- und Schutzkraft zu versuchen. Selbst Cicero noch lobt in seiner Schrift von den Gesetzen die Griechen und Römer, dass sie nicht wie die Perser diese ganze Welt den Göttern zum Tempel und Wohnhaus anwiesen, sondern glaubten und wollten, dass sie dieselben Städte mit ihnen bewohnten.

6. Bei Herodot heisst es zwar nur, dass ein Bock sich mit einem Weibe öffentlich vermischt habe, so dass es nach diesen Worten unentschieden ist, ob das Weib ein frei- oder unfreiwilliges Opfer thierischer Geilheit war. Wenn man aber hinzunimmt, dass dieses in Mendes geschah, wo man die Ziegen, besonders die Böcke verehrte, wo der Gott Pan mit einem Ziegengesichte und Bocksfüssen abgebildet wurde und selbst den Namen: Mendes, d. i. Bock, hatte, wenn man ferner hinzunimmt, dass diese Begattung des Bocks mit dem Weibe für eine glückliche Vorbedeutung galt — so übersetzen und erklären wenigstens Manche das allerdings unbestimmte Herodotische ἐς ἐπίδειξιν ἀνθρώπων — so unterliegt es keinem Zweifel, dass das Weib lediglich aus religiösem Enthusiasmus, d. i. Suprahumanismus und Supranaturalismus den egoistischen und exclusiven Trieb des menschlichen Weibes, sich nur mit

einem menschlichen Manne zu begatten, überwunden, folglich aus demselben Grunde, aus welchem der Christ dem göttlichen Unsinn des Glaubens seine menschliche Vernunft aufgeopfert — *credo quia absurdum est* — ihre menschliche Natur und Würde dem heiligen Bocke zum Opfer gebracht habe.

---

7. Uebrigens hat die christliche Kirche, wie bekannt, ihrem Glauben oder, was eins ist, ihrem Gott auch genug blutige Menschenopfer gebracht. Und wenn der „christliche Staat“, folglich auch die christliche peinliche Halsgerichtsordnung nur eine Creatur des christlichen Glaubens ist, so bringen noch heute die Christen in jedem armen Sünder, den sie aufs Schaffott schleppen, ihrem Glauben oder, was, wie gesagt, eins ist, ihrem Gotte blutige Menschenopfer. Hat doch ausdrücklich, wenigstens den Zeitungen zufolge, der „christliche“ König von Preussen nur aus religiösen Gründen die Abschaffung der Todesstrafe verweigert!

8. Als z. B. Anno 356 in Rom eine ansteckende Krankheit wüthete, da wurde, wie Livius im fünften Buche erzählt das erste *Lectisternium*, d. h. Göttermahl, und zwar acht Tage lang gefeiert, um die Götter zu versöhnen. Und diese Freigebigkeit erstreckte sich nicht nur auf die Götter, sondern auch auf die Menschen. In der ganzen Stadt standen die Thüren offen, Alles bot man zum öffentlichen Gebrauch an, Bekannte und Unbekannte lud man zu Tische, enthielt sich aller Processe und Streitigkeiten, unterhielt sich selbst freundlich mit seinen Feinden, nahm den Gefangenen ihre Fesseln ab. Als dagegen Anno 359 nach Rom die Nachricht kam, dass endlich Veji nach einer zehnjährigen Belagerung erobert sei, so war darüber, wie Livius in demselben Buche erzählt, eine solche ausserordentliche Freude, dass noch vor dem Senatsbeschluss alle Tempel voll waren von römischen Müttern,

welche den Göttern dankten, und der Senat verordnete, dass man vier Tage lang — mehr Tage als in den bisherigen Kriegen — zu den Göttern beten und ihnen danken solle.

9.* So sagt der gelehrte Forscher E. Röth ganz in Uebereinstimmung mit meinen eigenen, nur auf anderem Wege gefundenen Resultaten in der schon angeführten Schrift über die ägyptische und zoroastrische Glaubenslehre: „es ist eine allgemeine Erscheinung in allen alten Religionen, dass die Götternamen zuerst nichts als einfache Gemeinnamen waren, weil sie nur Sachen bezeichneten — Wasser, Wind, Feuer u. drgl. — und der Begriff eines persönlichen Wesens noch gar nicht mit ihnen verbunden war. Dieser letztere entwickelte sich erst spät und allmählig aus den Eigenschaften, die man dem Götterwesen beilegte, und so entstand dann auch sein Eigenname aus einem jener Beinamen, welche dem Götterwesen zur Bezeichnung seiner verschiedenen Eigenschaften ursprünglich in grösserer Zahl beigelegt wurden. Je näher daher ein Götterbegriff seinen Anfängen, um so unbestimmter wird er, so dass ein Göttername sich zuletzt in einen blossen Sachnamen oder in ein Eigenschaftswort auflöst".

10. Die hier angeführte Stelle ist den Noten Dionys. Vossii zu Maimonides Schrift *de Idololatria* entnommen. Der Sinn, in dem ich sie hier genommen habe, findet sich zwar dort nicht wörtlich so ausgedrückt, aber wenn man diese Stelle mit anderen, z. B. den im Wesen des Christenthums aus Eisenmenger's Entdecktem Judenthum angeführten Stellen zusammenhält, wo es ausdrücklich heisst: dass die Welt nur der Juden wegen besteht, so wird man sich überzeugen, dass sie doch den angegebenen Sinn hat.

---

* Gehört zur 11. Vorlesung, Seite 119.

11. So wenig man aus dem monotheistischen Gott als einem wesentlich von der Natur unterschiedenen Wesen die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Natur überhaupt, so wenig kann man aus ihm auch die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der menschlichen Natur insbesondere und deren Consequenz, die Berechtigung der verschiedenen Religionen ableiten. Aus der Einheit des monotheistischen Gedankenwesens folgt nur die Einheit und Gleichheit der Menschen, also auch die Einheit des Glaubens. Die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit des Menschenwesens, worauf die religiöse Toleranz und Indifferenz sich gründen, stammt nur aus dem polytheistischen Princip der sinnlichen Anschauung. Dass Ich nicht der einzige Mensch bin, dass noch andere Menschen ausser mir sind, das sagt mir ja nur der Sinn, nur die Natur; aber das innere Quäkerlicht, der von der Natur unterschiedene Gott, das von den Sinnen abgesonderte Vernunftwesen sagt mir nur, dass Ich, dieser Eine bin, und fordert daher von dem Anderen, wenn sich einer finden sollte, dass er denken und glauben soll wie Ich, denn vor der Realität der monotheistischen Einheit verschwindet die Realität des Unterschieds, die Realität des Anderen, sie ist eine blosse Sinnenillusion: *Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien*, d. h.: *tout ce qui n'est pas Moi n'est rien.* Wenn sich daher mit dem Glauben an Einen Gott die Toleranz gegen Andersgläubige verknüpft, so liegt diesem Gott das mannigfaltige und tolerante Wesen der Natur zu Grund. „Der Naturalismus", sagt C. F. Bahrdt in seiner „Würdigung der natürlichen Religion" vom Jahre 1791, „führt seiner Natur nach zur Toleranz und Freiheit. Er ist ja selbst nichts Anderes, als Glauben an subjective Wahrheit" u. s. w. „Aber der Positivist hält nur seinen Glauben für wahr, weil ihn Gott befohlen haben soll, und kann also auch keine Verschiedenheit mit Gleichgiltigkeit betrachten, weil ihm jede Verschiedenheit Abweichung von dem Einzigen ist, was Gott, wie er wähnt, zu glauben befohlen hat." „Kann ich den noch lieben, den mein Gott hasst und den mein Gott auf ewig dem Teufel übergeben hat"? Was oder wer ist aber der Gott der natürlichen

Religion? Der „Gott der Liebe, welcher im Wohlthun und Beseligung seiner Geschöpfe seine eigene Seligkeit findet.“ ... „Ist Gott Liebe .... so muss der Menschenfreund das Ebenbild Gottes sein“. Wer aber ein Wesen liebt, anerkennt seine Individualität. Wer die Blumen liebt, liebt alle Blumen, erfreut sich an ihrer unendlichen Verschiedenheit, und giebt jeder, was ihrer individuellen Natur zusagt. Was ist aber das Princip oder die Ursache dieser unendlichen Verschiedenheiten und Individualitäten, die uns die Sinne offenbaren? Die Natur, deren Wesen eben die Verschiedenheit und Individualität, weil sie kein geistiges, d. h. abstractes, metaphysisches Wesen ist, wie Gott. Gott wird freilich auch als eine „unendliche Menge von Verschiedenheiten“ vorgestellt, aber sie ist nur von der Natur und ihrer Anschauung abgezogen. Was ist also der Gott der natürlichen Religion? Nichts Anderes, als die Natur, aber vorgestellt als ein persönliches, empfindendes, wohlwollendes Wesen, nichts Anderes also, als ein Anthropomorphismus der Natur. Bemerken muss ich auch bei dieser Gelegenheit, dass nicht nur die Heiden, sondern auch die Christen — keineswegs etwa nur die Pantheisten — Natur und Gott stets verbinden und selbst identificiren, d. h. Natur statt Gott setzen. Nur einige Beispiele: J. Barclajus sagt in seinem „Seelenspiegel“ (*Icon Animorum*): „In den Sitten dieser Völker tritt uns der Reichthum der Natur entgegen, welche hinter der Aehnlichkeit der äusseren Erscheinung so viele verschiedene Gewohnheiten und Willensrichtungen hat entstehen lassen.“ Selbst Melanchthon sagt in seiner Psychologie von der Gallenblase: „die bildende Natur hat sie weise verborgen“; ferner bei der Lunge: „Zu welchem Zwecke die Natur die Lunge um das Herz gelagert habe, wird aus ihrer Function ersichtlich.“ Und Erasmus erklärt in seiner Sprüchwörtersammlung die Redensart „mit den Göttern kämpfen“ so: Was heisst denn, nach Titanen-Art mit Göttern kämpfen, anderes als sich der Natur entgegenstemmen?

12. Dies zeigt sich insbesondere an der Vorstellung vom Tode überhaupt, dem grössten Uebel in den Augen des ungebildeten Menschen. Der Mensch weiss ursprünglich nicht, was der Tod ist, noch weniger, was sein Grund. Der Mensch ist ein absoluter Egoist; er kann sich keine Verneinung seiner Wünsche, folglich kein Ende seines Lebens denken, denn er wünscht ja zu leben. Er weiss überhaupt nichts von der Natur, nichts von einem vom menschlichen Wesen und Willen unterschiedenen Wesen; wie sollte er also den Tod als etwas Natürliches oder gar Nothwendiges fassen können? Der Tod hat daher für ihn einen menschlichen, persönlichen, willkürlichen Grund; aber der Tod ist ein Uebel, etwas Böses, also ist seine Ursache der Neid der Götter, welche dem Menschen kein Glück, keine Freude gönnen. — „Neidisch bist du Hades!“ heisst es in einem Epigramm der Erinna — oder der Zorn der Götter wegen irgend einer ihnen angethanen Beleidigung, — so glauben z. B. die Tongainsulaner nach W. Mariner: „Nachrichten über die freundschaftlichen oder die Tongainseln“, dass jedes menschliche Ungemach von den Göttern wegen Vernachlässigung einer religiösen Pflicht ihnen zugefügt wird — oder die blosse Bosheit der Geister und der mit ihnen in Verbindung stehenden Menschen, der Zauberer.* So wird z. B. von den Khands in Gondvana „den magischen Kräften einzelner Personen und Götter der Tod zugeschrieben, denn der Tod ist nach dem Glauben derselben nicht das nothwendige Loos des Menschen, der eigentlich unsterblich ist (gerade wie bei den Christen), und welchen der Tod nur erreicht, wenn er entweder eine Gottheit beleidigt hat, oder weil übelwollende mit übernatürlichen Kräften versehene Per-

* Die Lulles (in der Provinz Chaco) schrieben nach Charlevoix (Gesch. von Paraguay I. Bd.) alle Krankheiten, mit Ausnahme der Kinderblattern, der Bosheit eines unsichtbaren Thieres zu, das sich übrigens nicht von einem „Geiste“ unterscheidet, die Chiquitos dagegen glaubten nach demselben (II. Bd.), dass die Weiber die Ursache aller Krankheiten seien. Wenn bei den Kaffern der über die Elemente gebietende Zauberer keinen Regen zu Stande bringt, so muss an diesem Regenmangel irgend ein Mensch schuld sein, der dann von dem Zauberer bezeichnet und ermordet wird. (Ausland, 1849 Mai.)

sonen denselben über ihn verhängen. Alle Todesfälle z. B. durch den Ueberfall von Tigern werden solchen Personen zugeschrieben, denn der Tiger ist nach dem Glauben der Khands (auch der Christen, wenigstens der rechtgläubigen) zum Nutzen der Menschen geschaffen, wird aber von erzürnten Göttern oder Zauberern zu deren Zwecken benützt." (Ausland, 1849 Januar.) Aus diesen Vorstellungen von dem Grund und Wesen des Todes und aller anderen Uebel ergeben sich auch die Menschenopfer* und alle anderen Uebel, die sich oder Anderen der Mensch in der Religion anthut. Gott hat Wohlgefallen an dem Tod des Menschen, sei es nun aus Neid oder Rachegefühl oder sonst einem persönlichen Grunde, also muss man ihm zu Ehren und Gefallen Menschen tödten. Am augenfälligsten ergötzt sich aber der Kriegsgott am Blute des Menschen, denn nur vom Tode des Feindes hängt der Sieg, das Gnadengeschenk des Kriegsgotts ab; also kein Wunder, dass man besonders diesem Menschenopfer brachte. Gott hat überhaupt Wohlgefallen an den Leiden und Qualen des Menschen, der Grund desselben mag nun sein, welcher er wolle, also muss man, um ihm zu gefallen, um seine Gunst zu erwerben, durch freiwillige Opfer und Qualen den unfreiwilligen zuvorkommen.

13. Wörtlich heisst es übrigens nach A. Schlegel's Uebersetzung: Ich bin die ewige Zeit (*le temps infaillible* nach Wilkins in der französischen Uebersetzung von 1787), ich der Allsehende und der allvernichtende Tod, ich der Ursprung des Künftigen.

---

14. „Du trittst also der unsinnigen Meinung der Nominalisten bei, welche keine andere Allgemeinheit anerkennen, als die Begriffe und Namen? Ja, aber ich glaube einer sehr vernünftigen Meinung beizutreten; denn ich bitte dich um

* Freilich nicht allein aus ihnen, denn wie unzählig viele Menschen hat nicht allein der Unsterblichkeitsglaube mit Feuer und Schwert vertilgt!

Himmelswillen! du, der du allgemeine Wesen und zwar als existirend annimmst, was nimmst du in der Welt wahr, was nicht einzeln wäre? Einzelnster ist Gott *(singularissimus est Deus)*,* einzeln sind alle seine Wesen, dieser Engel, diese Sonne, dieser Stein, kurz es giebt Nichts, was nicht einzelnes Wesen ist. Du sagst, es gebe z. B. eine menschliche Natur, welche allgemein sei. Aber wo zeigt sich denn diese allgemeine Natur? Ich wenigstens sehe diese menschliche Natur Plato's, jene menschliche Natur Sokrates', aber alle diese Naturen sind einzelne. Wenn du scharfsichtiger bist, sage mir doch, wo du die andere, die allgemeine siehst. Da es so viele einzelne giebt, sagst du, so findet sich also in allen eine gemeinsame. So? wie beweist du es aber? Mir wenigstens ist es genug, dass ich eine einzelne habe, und auch dir genügt, du magst sagen, was du willst, eine einzelne; was mich betrifft, ich sehe keine Natur, welche uns beiden gemein, in dir und mir dieselbe wäre. Du hast deinen Körper, deine Seele, deine eigenen Theile und Gaben, ich habe auch meine eigenen. Was ist also diese Natur, die in mir und dir gleich wäre? . . . . . Du sagst und zwar mit grossem Beifall: ist nicht, auch wenn Niemand denkt, die menschliche Natur in Vielen? welche aber in der That in Vielen ist, ist das nicht in der That eine allgemeine? Ich gestehe allerdings, dass die menschliche Natur, auch wenn Niemand denkt, in Vielen ist, aber ich setze hinzu: vielfach. Du wolltest sagen, dass sie eine ist, um ihre Allgemeinheit zu behaupten, aber ich sage, dass sie vielfältig ist, um die Existenz der einzelnen Naturen zu behaupten. . . . . Ich bitte dich, wenn gesagt wird: Plato ist Mensch, ist der Mensch in diesem Satze Plato selbst oder ein anderer? Gewiss kein andrer als er selbst; ebenso wenn es heisst: Sokrates ist Mensch, so ist hier der Mensch kein anderer, als (oder nicht verschieden von) Sokrates selbst; weil daher die menschliche Natur diesen beiden zukommt, so ist sie nicht ein-, sondern zweifach. Also, wirst du mir einwenden, ist es ein leerer und identischer Satz, wenn gesagt

* Dieser Gedanke findet sich übrigens auch bei Anderen, z. B. Scaliger.

wird: Plato ist Mensch, denn dasselbe wird von sich selbst ausgesagt. Ich antworte, dass jeder Satz, um ein wahrer zu sein, ein identischer sein müsse, weil nämlich nichts von einer Sache ausgesagt werden soll, was nicht eben sie selbst oder in derselben ist". Gassendi in seinen paradoxen Uebungen. Allerdings existirt das Allgemeine, aber wie es existirt, nicht blosses Gedankenwesen ist, ist es nicht Allgemeines, sondern Einzelnes, Individuelles, so dass man ebensogut mit den Realisten sagen kann, dass es existirt, als mit den Nominalisten, dass es nicht existirt. Die Menschheit existirt in den Menschen, Jeder ist Mensch; aber Jeder ist ein eigener, von Anderen unterschiedener, individueller Mensch. Und du kannst nur in Gedanken, aber nicht in der Wirklichkeit Das, wodurch ich mich von Anderen unterscheide, von dem, worin ich ihnen gleiche, also das Individuelle vom Allgemeinen absondern, ohne mich in Nichts aufzulösen. Das Wirkliche ist ein absolutes, ununterscheidbares Eins, kein Punkt, kein Atom ist in mir, das nicht individuell wäre.* Was die Theologen von Gott sagen, dass in ihm Subject und Prädicat, Sein und Wesen identisch sei, dass nichts von ihm ausgesagt werden könne, als was er selbst sei, das gilt in Wahrheit von der Individualität, der Wirklichkeit. Aber das Denken trennt das, worin ich Anderen gleiche, von dem, wodurch ich mich von ihnen unterscheide, Individuum bin, also das Prädicat vom Subject, das Adjectiv vom Substantiv und macht es selbst zum Substantiv, aus dem einfachen Grunde, weil sowohl für seine Natur, denn das Individuum, das Subject kann es nicht in sich aufnehmen, als für seine Aufgabe das Adjectiv die Hauptsache ist. Daher ist auch Gott für das abstracte Denken die Hauptsache, das Hauptwesen, ob er gleich, wie ich in diesen Vorlesungen und anderwärts gezeigt habe, nichts Anderes ist, als ein *Thesaurus Eruditionis Scholasticae*, ein *Lexicon philosophicum*, ein *Catholicon seu lexicon ex diversis rebus contractum*, d. h. eine Sammlung von Namen, Beiwörtern, Adjectiven ohne Wesen, ohne Ma-

* Richtig sagt daher schon Leibniz in seiner scholastischen Dissertation *De principio individui:* Das Individuationsprincip eines jeden Individuums ist seine ganze eigene Wesenheit.

terie, ohne Substanz, die aber trotzdem zu einer, und noch dazu zur höchsten Substanz gemacht wird. — Vom Standpunkt des abstracten, mit Allgemeinheiten bereits erfüllten Denkens aus erscheint die Ableitung des Allgemeinen vom Einzelnen als vernunftlos, als unsinnig; denn mit dem Allgemeinen verbindet sich im Denken der Begriff des Wesentlichen und Nothwendigen, mit dem Einzelnen der Begriff des Zufälligen, Exceptionellen, Gleichgiltigen. Das Denken subsumirt z. B. unendlich viele beisammenliegende Sandkörner unter dem Gemein- oder Collectivbegriff: Sandhaufen. Indem ich diesen Begriff bilde, werfe ich die Sandkörner, ohne sie zu unterscheiden, mit einem Blicke auf einen Haufen zusammen, und bestimme nun im Gegensatz zu diesem Haufen, als wäre er für sich etwas Selbständiges, die Sandkörner, die ich in Gedanken oder mit den Händen eins nach dem anderen wegthue, als einzelne, zufällig daseiende, unwesentliche, weil sie weggenommen werden können, ohne dass der Haufe aufhört Haufe zu sein. Aber sind denn nicht auch die übrigen einzelne? was ist denn der Haufe anders, als eben eine Vielheit Einzelner? wird er nicht selbst aufgehoben, wenn ich der Hinwegnahme einzelner Sandkörner keine Grenze setze? Wo ist aber diese Grenze? Da, wo es dem Denker zu langweilig wird, sich auf's Einzelne einzulassen. Er springt mit einem willkürlichen Satz von den Sandkörnern auf den Sandhaufen, d. h. überhaupt vom Einzelnen auf das Allgemeine über. Allgemein ist das Unendliche, das Absolute des Gedankens, Einzeln das Unendliche, das Absolute der Sinnlichkeit, der Wirklichkeit, denn es ist nicht nur dieses Einzelne, sondern alles Einzelne, aber alles Einzelne ist unfassbar, denn es hat sein Dasein nur in der Unendlichkeit der Zeit und des Raums. Beschränkt ist dieser Ort, aber ausser ihm giebt es unzählige andere Orte, welche seine Beschränktheit aufheben; beschränkt ist diese Zeit, aber diese Schranke verliert sich im Strome der vergangenen und zukünftigen Zeiten. Wie hebt aber das Denken, wenigstens das abstracte, diese Schranken auf? durch qualitative Umänderung der Begriffe; es setzt der Beschränktheit dieses Ortes die Allgegenwart, d. h. das raumlose Sein,

der Beschränktheit dieser Zeit die Ewigkeit, d. h. das zeitlose Sein, entgegen. So springt überhaupt das Denken ohne Weiteres vom Einzelnen zum Allgemeinen über und macht es zu einem von jenem wesentlich verschiedenen, selbständigen Wesen. „Die Menschen vergehen, aber die Menschheit bleibt". Wirklich? wo bleibt denn aber die Menschheit, wenn keine Menschen sind? Wer sind also „die Menschen, die vergehen"? die bereits verstorbenen und lebenden. Wer ist aber die Menschheit, die bleibt? die kommenden Menschen. Aber das Denken oder der Mensch im Denken nimmt überall, wie wir an diesem Beispiel sehen, eine bestimmte beliebige Summe für die ganze Summe, einige Individuen für alle und setzt daher an die Stelle dieser ausgelassenen zukünftigen, in Gedanken aber bereits abgethanen, weggeschafften Individuen die Gattung, die Menschheit. Der Kopf ist das Repräsentantenhaus des Weltalls, der Gattungsbegriff der Repräsentant, der Stellvertreter der Individuen, die in ihrer unendlichen Wirklichkeit keinen Platz im Kopfe finden. Aber eben deswegen, weil der Gattungsbegriff der Repräsentant der Individuen und weil wir bei den Worten: Individuen, Einzelne nur an diese oder jene Einzelne denken, so erscheint uns, wenigstens wenn wir bereits den Kopf voll von Gattungsbegriffen und der Anschauung der Wirklichkeit uns entfremdet haben, nichts natürlicher und vernünftiger, als das Einzelne vom Allgemeinen, d. h. das Wirkliche vom Abstracten, das Seiende vom Gedachten, die Natur von Gott abzuleiten. Gleichwohl hat es mit dieser Ableitung dieselbe Bewandtnis, wie mit der mittelalterlichen staatsrechtlichen Fiction, welche die Spitze des Staats zum Fundament desselben macht, welcher zufolge der Kaiser — der Kaiser ist ja der Gattungsbegriff auf dem politischen Gebiete, in Rom war und hiess sogar allein der Kaiser die öffentliche Person, alle Anderen Privatpersonen — der Ursprung und Grund alles Rechts, aller Macht, alles Adels ist, während doch ursprünglich oder der wirklichen Entstehungsgeschichte nach gerade das Umgekehrte stattfand, die „Macht der Massen, d. h. nach den Begriffen der alten Zeiten der Freien" dem monarchischen Princip voranging.

15. Im Denken und Reden, wo man schon der Succession der Gedanken zufolge Alles auseinander reisst und verselbständigt, so auch dem Individuum den Magen aus dem Leibe, das Herz aus der Brust, das Hirn aus dem Kopfe reisst, und so die fixe Idee einer abgesonderten Individualität, d. h. eines blossen Gespenstes, eines scholastischen Gedankenwesens sich bildet, gilt freilich auch das Umgekehrte, nämlich, dass das Individuum den Allgemeinbegriff voraussetzt; denn was ist ein Individuum ohne Inhalt, ohne die Eigenschaften, Talente oder Kräfte, die den Menschen zum Menschen machen, die wir aber eben in Gedanken vom Individuum unterscheiden und als Gattungsbegriffe verselbständigen? Dasselbe, was das Messer, wovon man in der Abstraction die Klinge weggelassen. — Allerdings geht die Idee oder Sache, der ich lebe, nicht mit mir zu Grunde, allerdings hört nicht die Vernunft auf, wenn ich zu denken aufhöre, aber nur weil andere Individuen diese Sache ergreifen, andere Individuen statt meiner denken. „Es bleiben die Interessen, es wechseln die Individuen", aber nur, weil die Anderen dasselbe Interesse haben, wie ich, eben so wie ich, gebildete, freie, glückliche Menschen sein wollen.

16.* Ueber meine in diesen Vorlesungen ausgesprochenen politischen Ansichten nur diese kurze Bemerkung. Schon Aristoteles sagt in seiner Politik, die fast alle Fragen der Gegenwart behandelt, aber, wie sich von selbst versteht, im Geiste des Alterthums, dass man nicht nur die beste Staatsverfassung kennen, sondern auch wissen müsse, für welche Menschen sie passe, denn auch das Beste passe nicht für Alle. Wenn man mir daher vom historischen, d. h. an Zeit und Raum gebundenen Standpunkt aus die constitutionelle Monarchie, versteht sich: die wahre, als die für uns allein passende, thunliche und deswegen vernünftige Staatsform construirt, so stimme ich vollkommen bei. Wenn man aber

* Gehört zur 16. Vorlesung, Seite 187.

abgesehen von Raum und Zeit d. h. dieser bestimmten Zeit (auch Jahrtausende sind nur eine bestimmte Zeit), diesem bestimmten Orte (auch Europa ist nur ein Ort, ein Punkt der Welt) die Monarchie als die einzig oder absolut vernünftige Staatsform demonstrirt, so protestiere ich dagegen und behaupte, dass vielmehr die Republik, versteht sich die demokratische, die Staatsform ist, welche unmittelbar der Vernunft als die dem Menschenwesen gemässe und folglich wahre einleuchtet, dass die constitutionelle Monarchie das ptolemäische, die Republik aber das copernikanische System der Politik ist, und dass daher in der Zukunft der Menschheit Copernikus ebenso in der Politik über den Ptolemäus siegen wird wie er bereits in der Astronomie über ihn gesiegt hat, obgleich das ptolemäische Weltsystem einst von den Philosophen und Gelehrten auch für eine unumstössliche „wissenschaftliche Wahrheit“ ausgegeben wurde.

17. Dasselbe gilt übrigens nicht nur von den Heiden, sondern auch von den alten Israeliten. Als die Daniter dem Micha sein Götterbild genommen hatten, schrie er ihnen nach: „Ihr habt meine Götter (oder nach Anderen meinen Gott) genommen, die ich gemacht hatte“. Uebrigens ist keineswegs nur der plastische Bildmacher, sondern auch und zwar vor Allen der geistige Bildmacher, der Dichter ein Gottmacher. Man denke nur an Homer und Hesiod! Ovid sagt ausdrücklich im vierten Buch seiner Episteln aus Pontus: „Götter auch werden gemacht in (oder durch) Gedichte“ (oder von den Dichtern). *Dî quoque carminibus (si fas est dicere) fiunt.* — Wenn man behauptet, dass der Religiöse nicht das Bild oder die Statue selbst als Gott, sondern nur Gott in ihnen verehre, so ist diese Unterscheidung nur insofern begründet, als der Gott auch ausser der Statue und dem Bilde, nämlich im Kopfe, im Geiste des Religiösen existirt, nur insofern also, als überhaupt zwischen einem Wesen als sinnlichem, wirklichem und demselben als vorgestelltem, geistigem

ein Unterschied besteht. Ausserdem aber ist diese Unterscheidung grundlos. Das eben, worin der Mensch Gott verehrt, das ist sein wahrer, wirklicher Gott, der drüber und draussen seiende Gott ist nur ein Gespenst der Vorstellung. So findet und verehrt der Protestantismus, wenigstens der alte, positive, Gott in der Bibel, d. h. er verehrt die Bibel als Gott. Der Protestant verehrt freilich nicht das Buch als Buch, wie der König der Aschantis in Afrika den Koran, ob er gleich keinen Buchstaben davon versteht; er verehrt den Inhalt derselben, das Wort Gottes, das Wort, in dem er sein Wesen ausgesprochen, aber dieses Wort existirt ja nur wenigstens unentstellt in der Bibel.* „Es ist nun alles darum zu thun", sagt Luther in einer 1530 in Coburg am Ostermontage gehaltenen Predigt, „dass wir den Nutzen und Brauch der Schrift wissen, nemlich, dass sie sey ein Zeugniss aller Artikel von Christo, und dazu das höchste Zeugniss, das weit über alle Wunderzeichen gehet, wie es Christus anzeigt von dem reichen Mann Luc. 16, 29—31: Sie haben Mosen und die Propheten, gläuben sie denen nicht, so werden sie wahrlich viel weniger gläuben, wenn einer von den Todten auferstünde. Die Todten mögen uns trügen, das kann die Schrift nicht thun. Das ist nun der Punkt, der uns dringet, die Schrift so hoch zu halten und zwar Er hält sie selbst hier für das beste Zeugnis. Also wollt er sagen: Leset ihr die Propheten und gläubet dennoch nicht? Es ist wahr, es ist Papier und Dinten, aber es heisst gleichwohl das fürnehmste Zeichen. So will auch Christus selbst mehr drauf pochen, als auf seine Erscheinung" u. s. w. Wer sollte sich daher darüber wundern, dass in der protestantischen Kirche „die Kraft des göttlichen Wortes" oder „die göttliche Kraft der heil. Schrift" ein Hauptgegenstand der theologischen Streitigkeiten wurde, dass man über die „moralische, natürliche, übernatürliche, physische, physisch-ähnliche, objective, subjective Kraft des göttlichen Wortes" sich hin und her zankte, dass man

* Gottes Wort ist auch Gottes Gedanke, Gottes Wille, Gottes Gesinnung, also Gottes Wesen, der Inhalt der heil. Schrift daher der Inhalt, das Wesen Gottes.

z. B. lehrte: „die göttliche und übernatürliche Kraft, wodurch der Mensch erleuchtet und bekehrt werde, sey nicht bey der heil. Schrift, sondern in derselben (*non adesse scripturae, sed inesse*) und der Mensch werde durch die nicht coexistirende, sondern inexistirende Kraft der Schrift bekehrt" (J. R. Schlegel's Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts), dass man ausdrücklich die Gottheit der heiligen Schrift behauptete. So schrieb der Generalsuperintendent und Pastor Primarius G. Nitsche im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts: „Frage, ob die heilige Schrift Gott selbst" und „Rettung dieser Frage".

18. Freilich ist ein Gott, wie hinlänglich gezeigt wurde, auch ein Bild der Natur, das eingebildete Wesen derselben — die Natur ist ja der erste, ursprüngliche, als Hintergrund bleibende Gegenstand der Religion — aber der Mensch, namentlich auf dem Standpunkt der Religion, bildet sich ja ein, stellt sich die Natur nur nach dem Maasstab seines Wesens vor, so dass das eingebildete Wesen der Natur nur das vergegenständlichte Wesen des Menschen ist.

19. Zum Verbrennen gehört freilich auch ein nach der Verschiedenheit des Brennstoffs verschiedener Temperaturgrad, aber auch zur Poesie gehört ein bestimmter, nach der Verschiedenheit des Individuums sich richtender Temperaturgrad — innere und äussere Wärme, um das Feuer der Begeisterung zu erzeugen. So wie wir in geistiges Feuer kommen, so erzeugt sich auch physisches Feuer; es wird uns heiss selbst bei ruhiger Stellung in kalter Stube. Umgekehrt versetzt uns aber auch physisches Feuer in poetisches. Wo das Blut vor Kälte erstarrt, schlägt auch die poetische Ader nicht mehr.

20. „Den **phantastischen Visionen eines Fieberkranken** (drückt sich über diesen Gegenstand G. **Bancroft** in seiner Geschichte der Ver. Staaten von Nordamerika aus) gehorcht ein ganzes Dorf oder ein ganzer Stamm, und die ganze Nation würde eher ihre Ernten, ihre kostbaren Pelze, ihre Jagdbeute und alles Andere darbringen, als der Erfüllung des Traumes entgegen sein. Der Traum muss befolgt werden, wenn er verlangte, dass die Weiber einer allgemeinen Umarmung preisgegeben würden. Der Glaube an eine Geisterwelt, die sich durch Träume offenbarte (richtiger: an Träume, die dem Menschen als Geister, Götter, übermenschliche Wesen erschienen), war allgemein. Am oberen See hatte dem Neffen einer Chippewa-Indianerin geträumt, er sehe einen französischen Hund, und das Weib reiste mitten im Winter über Schnee und Eis vierhundert Meilen weit, um sich einen zu verschaffen". Welch ein Heldenmuth! und doch galt er nur einem Traume!

21. So wird auch in der schon öfter angeführten Geschichte von Paraguay von den Guaranis erzählt, dass oft welche aus **blosser Furcht** vor Zauberei starben. Auch die Brasilianer „fürchten die bösen Geister so sehr, dass einige durch den **Anblick einer eingebildeten Erscheinung getödtet worden** sind". **Bastholm**, histor. Nachr. zur Kenntniss des Menschen in seinem wilden und rohen Zustand. IV. Th. [Gehört zur 21. Vorlesung, Seite 248.]

22. Gott erfüllt, was der Mensch wünscht; er ist ein den Wünschen des Menschen entsprechendes Wesen; er unterscheidet sich nur dadurch vom Wunsche, dass in ihm Wirklichkeit, was in diesem nur Möglichkeit ist; er ist selbst der erfüllte oder seiner Erfüllung gewisse **Wunsch***, oder: das

* **Cudworth** fragt in seinem Intellectualsystem: „wenn es keinen Gott giebt, woher kommt es denn, dass alle Menschen einen Gott

vergegenständlichte und verwirklichte Wesen des Wunsches. „Jene (die Götter)“, sagt ein griechischer Dichter (Pindar) bei Plutarch, „sind ohne Krankheiten, sie altern nicht, sie kennen keine Mühen, sie sind der dumpftönenden Ueberfahrt des Acheron überhoben“. Wie kann es deutlicher ausgesprochen werden, dass die Götter die Wünsche der Menschen sind? „Nichts“, sagt Vellejus Paterculus, „können die Menschen von den Göttern wünschen, nichts die Götter den Menschen gewähren . . . . was nicht Augustus . . . . dem römischen Staat darstellte“. „Das zu Erlernende“, sagt Sophokles (Plutarch: über das Glück), „lerne ich, das zu Findende suche ich, das zu Wünschende (oder Erwünschte, Wünschenswerthe, τὰ δ'εὐκτὰ) erflehe ich von den Göttern“. „Hanna hatte keine Kinder, der Herr hatte ihren Leib verschlossen“, d. h. sie war unfruchtbar. „Da stand Hanna auf und betete zum Herrn: wirst du deiner Magd einen Sohn geben, so will ich ihn dem Herrn geben sein Lebenlang. Und der Herr gedachte an sie. Der Herr hat meine Bitte gegeben, die ich von ihm bat (d. h. meine Bitte gewährt). Sie ward schwanger und gebar einen Sohn und hiess ihn Samuel, denn ich habe ihn von dem Herrn gebeten“, d. h. den Gotterflehten, *Theaiteton*, wie Josephus Samuel übersetzt. (Clericus, Commentar zu Samuel.) Clericus bemerkt zu dieser Stelle, dass man bei den Worten: „der Herr verschloss ihren Leib“ nicht an ein Wunder, d. h. eine besondere Wirkung der Allmacht Gottes zu denken habe, dass folglich auch die Oeffnung ihres Leibes kein Wunder gewesen sei. Allein was ist denn Gott, was das Gebet, wenn es keine andere Kraft und Bestimmung hat, als die präformirten Keime der Natur zu entwickeln? Der Glaube lässt sich auf keine anatomisch physiologischen Fragen und Untersuchungen ein. Dem Glauben zufolge war Gott oder die göttliche Kraft des Gebetes, des frommen Wunsches die Ursache von Hanna's Empfängniss.

---

haben wollen?“ Aber man muss vielmehr gerade umgekehrt fragen: wenn ein Gott ist, wozu und warum brauchen ihn denn die Menschen zu wünschen? Was ist, das ist kein Gegenstand des Wunsches, der Wunsch, dass ein Gott sei, ist gerade der Beweis, dass keiner ist.

Ein Gott, der nicht erschaffen, der nur die vom Naturalismus gelegten Eier ausbrüten kann, ist kein Gott. Ein Gott ist so über der Natur, so frei, so wenig gebunden an anatomisch physiologische Bedingungen, wie der Wunsch, die Phantasie des Menschen. Odysseus, um noch mehrere Beispiele und Beweise von dem Zusammenhang zwischen Gott und Wunsch zu geben, sagt z. B. zum Eumäus: „Zeus gewähre dir, Freund, und die anderen unsterblichen Götter, was du am meisten begehrst, dieweil du so gütig mich aufnimmst". Und im einundzwanzigsten Gesang der Odyssee sagt der Oberhirte der Rinder zu Odysseus: „Vater Zeus, o wenn doch diesen Wunsch du gewährtest, dass heimkehrte der Held und ihn ein Unsterblicher führte!" Jupiter sagt in Ovid's Fasten zu dem böotischen Bauern Hyrieus, der ihn nebst seinem Bruder Neptun und Mercurius gastfreundlich bewirthet hatte: „Wenn du etwas begehrest (oder wünschest), so wünsche; Alles sollst du bekommen, oder sei dir gewährt". Der Greis antwortete: ich hatte eine theure Gattin, aber sie deckt jetzt die Erde. Ihr habe ich bei Eurem Namen geschworen, kein Weib ausser ihr zu berühren. Ich halte mein Wort; aber mein Herz ist getheilt, ich möchte gern Vater sein und mag doch nicht Gatte sein. Die Götter bewilligten insgesammt seinen Wunsch; sie pissten in eine Ochsenhaut und aus dem Götterurin entstand nach Verlauf von zehn Monden ein Knäblein. Sehen wir von den wässerigen Zusätzen dieser Fabel ab, so sagt sie uns dasselbe, was bei einer ähnlichen Gelegenheit das Alte Testament sagt: „sollte dem Herrn etwas unmöglich sein?" d. h. sollte der Einbildungskraft des menschlichen Herzens und Wunsches etwas unmöglich sein?

23. Folgende wegen ihrer Einfachheit und Innigkeit höchst interessante indische Hymne an das Wasser aus dem Rig-Veda (Colebrooke's Abhandl. über die h. Schriften der Inder. Uebers. v. L. Poley. Nebst Fragmenten der ältesten religiösen Dichtungen der Inder) kann ich mich nicht ent-

halten, diesen Anmerkungen einzuverleiben. „Die Gewässer, die Göttinnen, die unsere Kühe tränken, rufe ich an, den Flüssen müssen wir Opfer bringen. Im Wasser ist Unsterblichkeit (Nektar), im Wasser ist Heilkraft, ihr Priester, seid unverdrossen im Preise des Wassers. Soma hat mir verkündet, dass im Wasser alle Heilmittel seien, dass Agnis (das Feuer) Alles beglückt und dass das Wasser Alles heilt. Ihr Wasser! erfüllet meinen Körper mit Krankheit vernichtenden Heilmitteln, auf dass ich lange der Sonne Licht erblicke. Ihr Wasser! nehmt hinweg von mir Alles, was böse in mir ist, was ich Gewaltiges verübt und allen Fluch oder Lüge, die ich gesprochen. Heute habe ich die Wasser verehrt, mit der Wasser Wesenheit habe ich mich verbunden (im Baden), komm du mit dem Wasser begabter Agnis, umgieb mich mit Glanz“.

24. Insofern die Eltern Privatwesen, die Götter aber öffentliche, den ganzen Staat, alle Bürger betreffende und umfassende Wesen sind, so stehen allerdings jene diesen nach, denn das Haus oder die Familie (d. h. diese oder jene) kann, wie Valerius Maximus sagt, vernichtet werden, ohne dass der Staat zu Grunde geht, aber der Untergang der Stadt oder des Staats zieht nothwendig den Untergang aller Penaten nach sich. In der Rangordnung der Pflichten weist daher Cicero den Pflichten gegen die Götter den ersten Platz an, den Pflichten gegen das Vaterland den zweiten, den Pflichten gegen die Eltern den dritten. Aber Grad oder Rangunterschiede machen keinen Wesensunterschied. Ueberdem ist das Erste in der Gedankenordnung nicht das Erste in der Naturordnung. Der Ursprung der Heiligkeit des Vaterlandes ist die Heiligkeit des eigenen Herdes*, der Penaten, der Väter,

* Was ist unverletzlicher, sagt Cicero oder der Verfasser der *Oratio pro domo*, was in jeder Religion mehr geschützt, als das Haus eines jeden Bürgers? . . . . Diese Zufluchtsstätte ist so unverletzlich, dass einen ihr zu entreissen keinem gestattet ist. Welch ein

und der Ursprung der Heiligkeit der Götter die Heiligkeit des Vaterlandes, denn der Hauptgrund ihrer Verehrung liegt ja darin, dass sie die Götter des Vaterlands, dass sie *Dî Romani* sind, aber ehe Rom war, gab es auch keine römischen Götter.

25. Da die alten Heiden, namentlich die Griechen, alle nicht nur körperlichen, sondern auch geistigen Güter und Kräfte als Götter oder Gaben der Götter betrachteten, und einsahen, dass ohne Tugend und Verstand oder Weisheit es kein Glück giebt — „verderblich", sagt z. Beispiel Hesiod, „ist dem armen Sterblichen die Ungerechtigkeit", und Solon: „Reichthum wünsche ich wohl zu haben, aber nicht auf ungerechte Weise" — so waren allerdings nicht nur materielle, sondern auch geistige Güter Gegenstände ihrer Wünsche und Gebete. Beginnen ja die Dichter stets ihre Gesänge mit Gebeten an die Götter! Aber sie kannten allerdings keine von den äusserlichen Gütern unabhängige Tugend — daher die Klage der Dichter über das Unglück der Armuth, weil sie die Menschen verderbe, zu niedriger Gesinnungs- und Handlungsweise zwinge, — „o Plutos (Reichthum)! schönster und liebenswürdigster aller Götter", heisst es z. B. bei Theognis, „mit dir werde ich, bin ich gleich schlecht, ein guter Mann" — ebensowenig eine von den körperlichen Gütern unabhängige Glückseligkeit. So heisst es z. B. in einem griechischen Skolion, einem Gebet an die Hygiea, die Göttin der Gesundheit: „ohne dich ist Niemand glücklich!" Kennt doch selbst noch Aristoteles keine von den äusseren „zeitlichen Gütern" unabhängige Tugend und Glückseligkeit.

Contrast zwischen diesem Respect des heidnischen Staates vor der Heiligkeit des Hausrechts und der Rohheit, der Unverschämtheit, womit der christliche Staat und noch dazu aus den leichtfertigsten Verdachtsgründen, wie ein Dieb über Nacht ins Haus bricht und den Eigenthümer ins Gefängnis schleppt!

26. Allerdings vergötterten die Heiden auch die Armuth, das Unglück, die Krankheit. Aber der Unterschied ist nur der: das Gute ist etwas Erwünschtes, das Ueble oder Böse etwas Verwünschtes. So heisst es z. B. beim Theognis: O elende Armuth! warum willst du nicht zu einem anderen Manne gehen, warum liebst du mich wider meinen Willen? Geh doch weg von mir!

27. Weil ich im „Wesen des Christenthums“ und anderwärts nicht moralisirt, nicht über die Sünde geheult, nicht einmal ihr ein besonderes Kapitel mit ihrer ausdrücklichen Namensüberschrift gewidmet habe, so haben mir meine Kritiker vorgeworfen, dass ich das Christenthum nicht begriffen hätte. Wie aber in anderen Cardinalpunkten — was freilich nur eine Behauptung ohne Beweis ist, aber ich habe nun einmal keine Zeit und keine Lust zu derartigen Beweisen zu wesen- und gegenstandlosen Kritiken* — wie also in anderen Cardinalpunkten meine scharfsinnigen Gegner mir gerade meinen richtigen Blick und Tact zum Vorwurf machten, so auch in diesem Punkte. So wenig die Tugend oder Moral für sich selbst Ziel und Gegenstand der christlichen Liebe, so wenig ist das Laster oder die Sünde für sich selbst Gegenstand des christlichen Hasses. Gott ist das Ziel des Christen; aber Gott ist nicht, wenigstens nicht nur ein moralisches Wesen; ein nur moralisches Wesen ist eine blosse Abstraction, ein blosser Begriff, und ein Begriff hat keine Existenz. Gott aber ist dem Glauben nach, ein Wesen, ein existirendes, wirkliches Wesen. Gott ist freilich heilig, gut, sündlos; er begreift die moralische Güte oder Vollkommenheit in sich, aber nur, weil er der Inbegriff aller Güter ist; er ist ja nichts Anderes, als das personificirte und vergegenständlichte Wesen der mit allen Schätzen, allen Gütern und Vollkommenheit der Natur und Menschheit erfüllten und ausgeschmückten Einbildungskraft.

* Die unwillkürlich gross gewordene Anmerkung zu dieser Anmerkung siehe am Schlusse nach Nummer: 28.

Die moralische Vollkommenheit oder Tugend in Gott ist nicht die Kantische, die Tugend im Widerspruche mit der Neigung, mit dem Glückseligkeitstrieb; Gott, als der Inbegriff aller Güter, ist die Seligkeit; wer daher Gott zu seinem Ziele hat, der hat allerdings die Sündlosigkeit, die moralische Vollkommenheit, aber unmittelbar, ununterscheidbar zugleich die Seligkeit zu seinem Ziele. Indem ich, sagt z. B. Augustin im zehnten Buche seiner Confessionen, dich meinen Gott suche, suche ich das selige Leben. Gott heisst bei den Christen das höchste Gut, aber ebenso heisst auch die *Vita aeterna*, das ewige oder selige Leben das höchste Gut. Der Christ beanstandet keineswegs die Sünde allein oder für sich selbst, sondern zugleich ihre Bedingungen, ihre Ursachen, ihre Complicen, beanstandet den ganzen Zusammenhang, in welchem die Sünde nothwendig mit begriffen ist: die Welt, die Natur, das Fleisch. Ist Freien Sünde? Nein; aber gleichwohl freien sie nicht im Himmel, dem Ziel der christlichen Wünsche. Ist Essen und Trinken eine Sünde? Nein; aber etwas Ungöttliches, vom Ideal des Christenthums daher Ausgeschlossenes. Das Wesen des Christenthums, wie ich es in der diesen Titel führenden Schrift mit einem philosophischen Ausdruck ganz richtig bezeichnete, ist die Subjectivität im guten und schlimmen Sinne des Worts — die Subjectivität, d. h. die von den Schranken der Natur emancipirte, damit freilich von den Lüsten, aber auch den Lasten des Fleisches erlöste Seele oder Persönlichkeit des Menschen, oder vielmehr der vergötterte uneingeschränkte, übernatürliche Glückseligkeitstrieb.

28. So sagt z. B. ein altes christliches Gesangbuch: „Wilt du mich auf das Siechbett legen? Ich will. Soll ich in Mangel seyn? Ich will . . . . . Und giebst du mich dem Tod? Ich will; dein Will gescheh o Gott! Wilt du mich in dem Himmel haben? Herr diess ist meiner Wünsche Füll. Soll ich dann zur Hölle traben? Ich weiss Herr, diess ist nicht dein Will. Dass dein Will so nicht wollen sollt, Hat deines

Sohnes Tod gewollt." In einem anderen Liede von Chr. Titius heisst es: „Hilfe, die er aufgehcben, Hat er drum nicht aufgeschoben, Hilft er nicht zu jeder Frist, Hilft er doch, wanns nöthig ist." „Es hat kein Unglück", heisst es in einem anderen Liede, „nie so lang gewährt, Es hat doch endlich wieder aufgehört." In einem anderen: „Wies Gott gefällt, so laufs hinaus, Ich lass die Vöglein sorgen, Kommt mir das Glück heut nicht zu Haus, So wird es doch seyn morgen. Was mir ist b'schert, Bleibt unverwehrt, Ob sichs schon thut verziehen, Dank Gott mit Fleiss, Solls seyn, so seys, Er wird mein Glück wohl fügen." Und in einem Liede von N. Hermann heisst es: „Sey. Gott dem Herrn ergeben, Er machs, wies ihm gefällt, Es thut ihm nichts gefallen, Dann was uns nützlich ist, Er meints gut mit uns allen." Endlich in einem Liede von P. Gerhard: „Es ist herzlich gut gemeint Mit der Christen Plagen: Wer hier zeitlich wohl geweint, darf nicht ewig klagen, Sondern hat vollkommne Lust Dort in Christi Garten, Dem er einig recht bewusst, Endlich zu gewarten."

(Zu Anm. 27.) Wesenlos, geistlos, nutzlos, langweilig, widerlich sind Antikritiken, weil die Kritiker in ihrem Eifer, den Schriftsteller nicht zu begreifen, sondern zu widerlegen, den Schein für das Wesen nehmen, ohne Kritik Sprachliches zum Sachlichen, Locales zum Universellen, Particuläres zum Charakteristischen, Zeitliches zum Bleibenden, Relatives zum Unbedingten machen, nicht Zusammengehörendes verknüpfen, nothwendig Verbundenes aber trennen, kurz willkürlich Alles kunterbunt durch und unter einander werfen und daher der Antikritik keine philosophische, sondern nur eine philologische Citatenthätigkeit überlassen. Oder vielmehr ihr die Nothwendigkeit auferlegen, die Kritiker erst das Lesen zu lehren, namentlich das Lesen von Büchern, die mit Geist geschrieben; denn die geistreiche Schreibart besteht unter Anderem darin, dass sie Geist auch in dem Leser voraussetzt, dass sie nicht Alles ausspricht, dass sie die Beziehungen, Bedingungen und

Einschränkungen, unter welchen allein ein Satz giltig ist und gedacht wird, den Leser sich selbst sagen lässt. Wenn daher der Leser, sei es nun aus Stumpfsinn oder Tadelsucht, diese Auslassungen, diese leeren Zwischenräume nicht ausfüllt, wenn er den Autor nicht selbstthätig ergänzt, wenn er nur gegen, aber nicht für ihn Geist und Verstand hat, so ist es kein Wunder, dass die ohnedem wehr- und willenlose Schrift von der kritischen Willkür jämmerlich zu Grunde gerichtet wird. So macht, um dieses mein Urtheil durch einige Proben zu rechtfertigen, der Professor v. Schaden* zum wesentlichen, definitiven Ausgangspunkt seiner Kritik über meinen „Begriff des Denkens" ein Moment aus meiner Entwickelung — eine Recension vom Jahre 1838; und verknüpft dann damit, aber auf die willkürlichste und kritikloseste Weise, Sätze entgegengesetzten Inhalts aus meinen späteren Schriften. Was soll z. B. auf S. 47 der § 24 aus den Grundsätzen, der mit den Worten eingeleitet wird: „zwar wird noch zugestanden, dass die Seele die Identität mit sich selbst empfinde". Das organische Mittelglied zwischen den Gedanken von 1838 und den späteren „Erweiterungen, die in jeder Beziehung etwas Verwunderliches und den früheren Bestimmungen mehr oder minder Widersprechendes an sich erkennen lassen", ist erstlich die theils directe, theils indirecte Kritik jener Recension und ihres Standpunkts in dem Aufsatz „wider den Dualismus", wo ich die psychologische Genesis der Vorstellungen der Uebersinnlichkeit, der Immaterialität, der Seele gebe, wo ich erkläre, wie es kommt, dass der Mensch den Denkact nicht mit dem Hirnact zusammenreimen kann, ist ferner der an unzähligen Beispielen und Gegenständen gelieferte Beweis, dass das übersinnliche Wesen nichts Anderes ist, als das unsinnliche (abgezogene oder eingebildete) Sinnliche, ist endlich das Thema aller meiner späteren Schriften: der Mensch als das Subject des Denkens, während mir früher das Denken

* Weiland Prof. in Erlangen, geb. 1814, gest. 1852. Seine hier berücksichtigte Schrift erschien 1848 unter dem Titel: „Ueber den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunktes, ein Sendschreiben an Dr. L. Feuerbach".

selbst Subject war, für sich selbst von mir fixirt und betrachtet wurde. Aber alle diese Mittelglieder überspringt der kritiklose Kritiker, abstrahirt sich aus einigen beliebig zusammengeworfenen Sätzen den Gegensatz von Geist und Materie, und baut nun darauf das Luftschloss seiner Kritik über „den Begriff des Denkens". Ebenso willkürlich und kritiklos ist seine Kritik „über den Begriff des Seins". So heisst es z. B.: das Sein „wird (bei F.) zu einem Schatten . . . . sinkt zu einem Theil des Denkenden, der Ichheit herab. Es wird unaufhaltsam die Thesis zur Nothwendigkeit: die Materie kann man nicht aufgeben, ohne die Vernunft aufzugeben, nicht anerkennen, ohne die Vernunft anzuerkennen." Wie passt um Himmelswillen dieser Satz hierher! Es ist ja nur ein verallgemeinertes historisches Factum. Und wie soll aus ihm die Verflüchtigung des Seins ins Denken gefolgert werden? „Man sagt zwar noch", fährt der Kritiker fort: „„Sein heisst Gegenstand sein"", aber man fügt augenblicklich hinzu: „„setzt also Bewusstsein voraus. Das Etwas ist erst als Object des Bewusstseins ein wirkliches Etwas . . . . also das Bewusstsein das Maass aller Existenz."" Wie kann der „gewissenhafte" Kritiker übersehen, dass dieser Satz ein in der Entwickelung, im Sinne des Fichte'schen Idealismus ausgesprochener Satz ist, da es doch sogleich in dem nächstfolgenden Satz heisst: „So verwirklicht sich im Idealismus das Wesen der Theologie"! Wie gänzlich verfehlt seine Kritik ist, das geht übrigens schon daraus hervor, dass er den Inhalt meiner Schriften auf die abstracten Begriffe von Sein und Denken reducirt, da doch nach mir alle Philosophie über das Denken ohne das denkende Wesen, über das Sein ohne das seiende Wesen, welches nur der Sinn offenbart, alle Philosophie überhaupt, welche die Dinge nicht *in flagranti* ergreift, eitle und unfruchtbare Speculation ist, da ich doch ausdrücklich an die Stelle des Seins die Natur, an die Stelle des Denkens den Menschen setze und eben deswegen auch nicht die abstracte, sondern die dramatische Psychologie, d. h. die Psychologie nur in Verbindung mit den Gegenständen, worin sich die Psyche des Menschen in ihrer Totalität offen-

bart, also nur in ihren gegenständlichen Aeusserungen, ihren Thaten zu meinem Thema habe. Herr v. Schaden glaubt sicherlich, mich widerlegt, wenigstens kritisirt zu haben; ich sage ihm aber, dass er nur von mir geträumt hat und noch dazu sehr wüste. Nun auch einige Worte über die „Kritik“ des Herrn Prof. *Schaller.** Auch dieser „Kritik“ könnte ich nur, wenn ich mich auf eine förmliche Antikritik einlassen wollte, mit einer philologischen Zergliederung meiner eigenen Schriften antworten; denn ihr Verfasser hat so wenig einen, auch nur einiger Maassen treffenden Blick in mein selbst nur formelles Wesen geworfen, dass von seinen Urtheilen und Ausstellungen immer gerade das Gegentheil das Richtige ist, und geht in seiner kleinlich kritischen Malice so weit, dass er selbst die einfachsten, sonnenklarsten Sätze von mir, Sätze, die nur in Worte verwandelte historische Thatsachen sind, Sätze, die sogar allgemein anerkannte Wahrheiten aussprechen, wie z. B., dass die Naturreligion die erste oder ursprüngliche Religion ist, negirt oder doch bekrittelt. Doch ich abstrahire von allen einzelnen Vorwürfen, von allen den Widersprüchen, Gedankenlosigkeiten und Unsinnigkeiten, die mein Kritiker aus meinen Gedanken theils folgert, theils unmittelbar in ihnen ausgesprochen findet. Ich hebe nur *einen* Punkt hervor; aber er ist der Cardinalpunkt, um den sich Alles dreht. Es ist der Begriff des *Individuums*. Die wesentliche Differenz zwischen meinem Standpunkt und dem Standpunkt, den mein Kritiker repräsentirt, besteht darin: er unterscheidet die Gattung oder das Allgemeine vom Individuum, setzt es diesem als „ein sich selbst setzendes“, d. h. selbständiges, objectives Wesen entgegen, das Individuum ist ihm daher das Negative, Endliche, Relative, Zufällige, die Position des Individuums folglich die Position der „Willkür, der Unsittlichkeit, der Sophistik“; ich dagegen identificire die Gattung mit dem Individuum, individualisire das Allgemeine, generalisire aber eben deswegen das Individuum, d. h. erweitere den Begriff

* Seit 1838 Prof. in Halle, geb. 1810 gest. 1868. Die betreffende Schrift: „*Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbachs*“ war 1847 in Leipzig veröffentlicht worden.

des Individuums, so dass das Individuum mir das wahre, das absolute Wesen ist. Nach dem Standpunkt des Herrn Schaller hat also der Mensch oder das Individuum in sich „eine sich selbst setzende, in sich nothwendige Allgemeinheit“, wodurch das Individuum practisch und theoretisch über sich hinaus kann, eine principielle Allgemeinheit des Ich“, welche der Grund der Sprache, eine „wesentliche Allgemeinheit, wodurch das Individuum über seine individuellen Neigungen hinaus gesetzt wird“, „seine individuelle Willkür überwindet“, wie in der Sittlichkeit, wodurch es, wie z. B. „in der künstlerischen Begeisterung von der Idee und nicht von seinen eigenen, individuellen Vorstellungen getrieben wird“, wodurch, wie im Wissen, meine Gedanken „nicht blos meine sind, sondern das Wesen ausdrücken, Energie der Vermittelung in sich sind“. Wir haben also hier zwei Wesen im Menschen: ein allgemeines und ein individuelles, während nach mir die Individualität den ganzen Menschen umfasst, das Wesen des Menschen nur Eines, das allgemeine Wesen selbst individuelles Wesen ist. Allerdings unterscheidet sich der Mensch in sich selbst — er ist ja selbst sichtbarlich zusammengesetzt aus unterschiedenen, ja entgegengesetzten Organen und Kräften — aber das, was er von sich unterscheidet, gehört ebenso zu seiner Individualität, ist ebensogut ein Bestandtheil derselben, wie das, wovon er es unterscheidet. Wenn ich eine Neigung bekämpfe, ist diese Kraft, wodurch ich sie bekämpfe, nicht ebensogut eine Kraft meiner Individualität, wie meine Neigung, nur eine Kraft einer anderen Art*? Der Kopf, der Sitz der Intelligenz, ist etwas ganz anderes, als der Bauch, der Sitz der materiellen Triebe und Bedürfnisse. Aber erstreckt sich mein Wesen nur bis an den Nabel, nicht bis an den Kopf?

* Die Redensart: über sich hinausgehen, sich selbst überwinden, findet in anderen Redensarten, wie z. B. sich selbst übertreffen, ihre Erklärung. Kann wirklich ein Individuum sich selbst übertreffen? Ist das Uebertreffende nicht meine nur jetzt erst gezeitigte, entwickelte, individuelle Kraft und Anlage? Aber die meisten Menschen machen Redensarten zu Wesensarten.

ist nur der Inhalt meines Bauches der Inhalt meiner Individualität? bin ich im Kopfe nicht mehr Ich? bin ich nicht vielmehr da erst recht Ich? Ist das Denken keine individuelle Thätigkeit, kein „individueller Zustand“? Warum strengt es mich denn dann so sehr an? Ist der Kopf des Denkers, d. h. Menschen, welcher die individuelle Thätigkeit des Denkens zu seiner hauptsächlichen und charakterisirenden Aufgabe macht, nicht unterschieden von dem nicht denkenden Kopfe? Glauben Sie wohl, Herr Professor, dass Fichte im Widerspruch mit seiner individuellen Neigung philosophirte, Goethe im Widerspruch mit seiner individuellen Neigung dichtete, Raphael im Widerspruch mit seinen individuellen Neigungen malte? Was machte denn den Künstler zum Künstler, als dass eben seine individuellen Neigungen, Vorstellungen und Anschauungen künstlerische sind? Und was ist denn die Idee des Künstlers, von der er getrieben wird, anders, als „ein mehr oder weniger unbestimmtes Bild eines anderen Individuums“, d. h. hier Kunstwerks „oder eines anderen individuellen Zustandes“ der Kunst, als der bisherige war? Was sind denn überhaupt „individuelle Neigungen und Vorstellungen“? Es sind Vorstellungen und Neigungen, die nicht zu diesem Berufe, zu diesem Standpunkt, zu dieser Sache gehören, die aber an sich ebenso wesentlich, ebenso positiv wie andere sind. Z. B. ich mache ein erhabenes Gedicht, während dessen fallen mir allerlei komische Scenen ein, wozu ich eine besondere Neigung habe, und unterbrechen mich in meinem Flug; diese Vorstellungen sind „individuelle“, die ich fernhalten, abweisen muss, wenn ich mein Thema erfüllen will; sie sind es aber nicht mehr, so wie ich sie selbst zum Gegenstand eines eigenen Kunstwerks mache, so wie ich ihnen den gehörigen Platz einräume. Dieser Mensch ist ein Maler; er hat an seiner Kunst den Grund und Haltpunkt seiner materiellen und geistigen oder moralischen Existenz; ausser dieser seiner aus Neigung erwählten und öffentlich anerkannten Gattin hat er aber noch andere Passionen; er ist auch ein Liebhaber der Musik, der Reitkunst, der Jagd u. s. w.; er vernachlässigt darüber seine eigentliche Kunst und stürzt dadurch sich und seine Familie

ins Verderben. Diese Passionen sind allerdings hier „individuelle Neigungen“; sind sie aber an sich verwerfliche? haben sie nicht anerkannte, objective Existenz in anderen Individuen? giebt es keine Reiter, keine Musiker, keine Jäger aus Neigung und von Profession? Dieses Dienstmädchen findet zufällig das Schmuckkästchen ihrer Gebieterin geöffnet; sie erblickt darin eine Menge kostbarer Ringe; es entsteht in ihr der Wunsch: ach! wenn ich nur auch meine leeren Finger mit solcher Herrlichkeit schmücken könnte. Die verführerische Gelegenheit macht den Wunsch zur That — das arme Geschöpf stiehlt und kommt in das Strafarbeitshaus. Ist diese Neigung zu einem Edelstein oder goldenen Ring an sich eine „individuelle“ und, was eins ist in dem Sinne unserer speculativen Philosophen, eine zu überwindende, sündhafte, strafbare? Nein; denn diese Neigung gilt in der Besitzerin für eine rechtmässige, indem der Gegenstand derselben als unverletzliches Eigenthum anerkannt ist. Ja, aus dem Gold und den Edelsteinen, womit sich die Krone des Staatsoberhauptes schmückt, funkelt uns die „individuelle Neigung“ des unglücklichen Dienstmädchens zu Putz und Staat selbst als eine „allgemeine Macht“ entgegen. Jeder Mensch überhaupt hat eine Menge Wünsche, Neigungen, Gelüste, die er nicht kann aufkommen lassen, weil sie mit seinem öffentlichen Wesen, seinem Beruf, seiner Existenz, seinen Verhältnissen in Widerspruch stehen, Wünsche und Neigungen, die daher in ihm nur eine ephemere, mikroskopische, spermatozoische Existenz haben, weil es ihm eben zu ihrer Befriedigung an Raum und Zeit oder anderen Mitteln fehlt, aber in anderen Individuen die grossen Herren oder Thiere spielen. Der Schluss aber von der Negation dieser Wünsche und Neigungen auf eine „sich selbst setzende Allgemeinheit“, auf ein Gedankengespenst ohne Neigung, ohne Wünsche, ohne Individualität ist nichts Anderes, als der alte, nur in logische Formen oder Phrasen verhüllte dualistische und phantastische Sprung oder Schluss von der Welt auf ein nicht weltliches, von der Materie auf ein immaterielles, von dem Leibe auf ein leibloses Wesen; denn das Wesen, dem ich diese Neigungen und Wünsche aufopfere, ist selbst nichts

Anderes, als eine individuelle oder vielmehr die individuellste Anlage und Neigung, die ich vor anderen bevorzugt, durch Fleiss und Uebung bis zur Meisterschaft ausgebildet und eben dadurch auch zur öffentlichen Anerkennung gebracht habe, der Unterschied überhaupt zwischen „Individuell“ und Allgemein ein relativer, verschwindender, indem, was in mir nur eine Privatperson, im Anderen eine öffentliche, allgemeine Person ist. Waren Sie, Herr Professor! nicht früher selbst Privatdocent? Was ist aber ein Privatdocent? Ein Individuum, dessen Verlangen zu dociren die „allgemeinen“ Universitäts-„Mächte“ aus gelehrtem Dünkel und Hochmuth als eine unberechtigte „individuelle Neigung“ nicht zu Wort kommen lassen wollen? Nun sind Sie aber Gottlob! Professor und ihre ehemalige Privatneigung ist jetzt sogar für Sie zur Amtspflicht, zur „sittlichen Nothwendigkeit“ geworden. Aber freilich welch ein Unterschied zwischen Einst und Jetzt! So wenig der Professor davon etwas wissen will, dass er einst Privatdocent gewesen, so wenig will die Pflicht, wenn sie sich einmal vom Leben abgesondert und auf den Katheder der abstracten Moral emporgeschwungen, davon etwas wissen, dass auch sie aus einer „individuellen Neigung“ des Menschen hervorgegangen ist. Woher stammt denn aber z. B. das Gesetz und folglich die Pflicht, nicht zu tödten? aus dem „kategorischen Imperativ“. Ja; aber dieser kategorische Imperativ lautet: ich mag nicht sterben, ich will leben, und was Ich will, das sollst du, nämlich mich leben lassen. Woher das Gesetz und folglich die Pflicht, nicht zu stehlen? aus der sich selbst setzenden Allgemeinheit? Warum nicht lieber aus dem sich selbst setzenden Podex? Besitzen heisst ja worauf sitzen und sitzen kann man nicht ohne das Gesäss. Du sollst nicht stehlen heisst in der That nichts Anderes, als Du sollst mir nicht den Sitz meiner individuellen Neigung und Willkür, sei dieser nun ein Sopha oder ein Strohsack, ein königlicher Thron oder ein päpstlicher Nachtstuhl, unter meinem Hinteren, dem letzten Argument und Fundament des Eigenthumsrechts, hinwegziehen! Woher kommt es, dass in den Gesetzen der Deutschen die Jagd eine so wichtige Rolle spielt, dass der Diebstahl oder

die Tödtung eines abgerichteten Hirsches höher sogar als die Ermordung eines Sclaven gebüsst wurde? Aus der „individuellen Neigung" der Deutschen zur Jagd. Was ist aber das Ungerechte, das Barbarische in den deutschen Jagdgesetzen? die Neigung zur Jagd? nein! sondern dies, dass die grossen Herren nur ihre Neigung als eine legitime Macht geltend machten, in allen Anderen aber dieselbe als eine nur individuelle Neigung im Sinne unserer Philosophen verdammten. „Die Fürsten und Edlen", sagt Seb. Münster in Wirth's deutscher Geschichte, „hangen gemeiniglich an dem Jagen und meinen, es gehör ihnen allein zu aus langwierigem Brauch und gegebener Freiheit, aber den anderen verbieten sie zu fahen Hirsche, Rehe, Hasen und Hinner bei Verlierung der Augen, ja an etlichen Orten ist es verboten bei Kopfabhauen". Woher stammt aber die „speculative Philosophie" mit ihrer Polemik gegen individuelle Willkür, individuelle Neigungen, individuelle Vorstellungen oder Gedanken? sie stammt direct aus der Kaserne oder — es ist ziemlich eins, die Kasernen sind ja nichts Anderes als die säkularisirten Klöster des Mittelalters — aus dem Jesuitencollegium. Der Kasernenmensch, sei er nun ein militärischer oder geistlicher, katholischer oder protestantischer, darf nicht essen, trinken, gehen, schlafen, nicht handeln, fühlen, denken, wie er will und seiner Individualität gemäss soll; nein! alle individuelle Willkür ist aufgehoben, d. h, alles Denken, alles Fühlen, alles Wollen ist aufgehoben; denn wer mir meinen eigenen oder individuellen Willen nimmt, der lässt mir gar keinen Willen, und wer mir das Recht auf eigene Gedanken, das Recht auf meine individuelle Vernunft abspricht, der spricht mir überhaupt das Recht auf Gedanken und Vernunft ab, sintemal und alldieweil es ebensowenig eine allgemeine Vernunft, als einen allgemeinen Magen giebt, obgleich Jeder ebensogut einen Magen hat, wie er ein Denkorgan oder Denkvermögen hat. Lassen wir den Jesuiten selbst reden, um uns zu überzeugen, dass der Jesuitismus das unbewusste Original und Ideal unserer speculativen Philosophen, gleichwie er das bewusste Ideal und Original

unserer desperaten conservativen Staatskünstler ist. Der Jesuit, heisst es in den Regeln der Gesellschaft Jesu, widersteht der natürlichen Neigung, welche allen Menschen eingepflanzt ist, ihr eigenes Urtheil zu haben und zu befolgen (Brief des hlg. Ignatius über die Tugend des Gehorsams); er muss alle eigene Meinung und Ueberzeugung mit blindem Gehorsam aufgeben; er muss sein, wie ein Stock, der ein willenloses Werkzeug unserer Hand ist, oder wie ein Leichnam, mit dem man machen kann, was man will (*Summarium Constit.* Nr. 35. 36.). Vollkommen richtig! Die Aufhebung der „individuellen Willkür", die Aufhebung folglich der willkürlichen Bewegung ist die Aufhebung des Lebens. Der speculative Philosoph ist, wie der Jesuit, wie der Monarchist, ein Todfeind des Lebens, denn er liebt über alle Maassen die „Ordnung und Ruhe", um nicht in seinen Gedanken gestört zu werden; aber das Leben ist wesentlich unruhig, unordentlich, anarchisch, so wenig durch die beschränkten Begriffe des Philosophen zu fassen als durch die beschränkten Gesetze des Monarchen zu beherrschen. Was ist denn nun aber das Allgemeine, dem der Jesuit seine individuelle Neigung, Willkür und Vernunft opfert, was das Gleiche, Identische — Wir sollen Alle das Gleiche wissen, das Gleiche sprechen, heisst es in den angeführten Regeln — in den einzelnen jesuitischen Individuen? Dieses Gleiche, dieses Allgemeine ist nichts Anderes, als der Wille, die „individuelle Willkür" des Superiors, welcher dem Jesuiten der Stellvertreter Gottes, d. h. Gott selbst ist, wie der Monarch dem Monarchisten. Der Jesuit muss, sagt der heilige Ignatius, nicht nur dasselbe wollen, sondern auch dasselbe fühlen, was der Superior und dessen Urtheil das seinige unterwerfen. Sehen Sie, Herr Professor! wie die Verneinung einer Individualität nur die Bejahung einer anderen, wie überhaupt das Allgemeine ein Individuelles ist, das aber die Macht hat andere Individuen zu beherrschen, weil es entweder gewaltsam ihre Individualität unterdrückt oder ihrer individuellen Neigung zusagt, denn selbst der Jesuitismus setzt eine besondere Anlage und Neigung zu sich voraus. Die „heilige Schrift", um ein

anderes Beispiel zu geben, ist dem Christen die Schrift schlechtweg; „der Geist redet“, sagt Luther zu dem Vers des 40. Psalms: „„im Buch ist von mir geschrieben““, als wüsste er von keinem Buch (so doch derselben die Welt voll ist), ohne allein von diesem Buch der heiligen Schrift“. Aber ist die heilige Schrift, welcher der Christ seine subjective oder „individuelle“ Vernunft aufopfert, nicht auch ein individuelles Buch? Sind die Vorstellungen der Bibel die Vorstellungen des Korans, der Vedas, des Zendavesta? Ist, was in Beziehung auf den Christen allgemein, nicht in Beziehung auf den Mohamedaner oder Hindu individuell? Ist, was unseren gläubigen Vorfahren für „Gotteswort“ galt, nicht längst als Menschenwort erkannt? Wie relativ ist auch hier der Unterschied zwischen Allgemein und Individuell! Was an diesem Ort und zu dieser Zeit für „individuelle Willkür“ gilt, das ist an einem anderen Ort und zu einer anderen Zeit allgemeines Gesetz. Und was heute oder hier eine subjective, ketzerische Meinung ist, das ist dort oder morgen heiliger Glaubensartikel. Bei uns ist jetzt Republik und anarchische Willkür, Königthum und Gesetzlichkeit identisch; aber bei den Römern war königlich ein Prädikat der Gesetzlosigkeit, der Willkür, der Unzucht, des Hochmuths — da hiess es: Das Königthum ist ein Verbrechen. Und ist dieser Ausspruch nicht von der Geschichte, selbst auch der deutschen, bestätigt? Ist nicht auch bei uns die Monarchie, wenngleich im Einklang mit den Wünschen und Interessen der Menge im Gegensatz zu den Uebeln aristokratischer Polyarchie, aus individueller Herrsucht, individueller Habsucht, individueller Mordsucht hervorgegangen? Ist nicht bei uns die Todesstrafe, wenigstens gegen zahlungsfähige Freie, nur mit dem Königthum entsprungen? (Wirth: Deutsche Geschichte.) Und ist nicht in der Monarchie, wenigstens der wahren, der absoluten, die individuelle Willkür des Monarchen allgemeines Gesetz, die individuelle Neigung desselben allgemeine Sitte? Heisst es hier nicht: *l'Etat, c'est moi* und *qualis rex, talis grex?** Aller-

* So spricht auch Livius Buch 5 von der „Menge, die beinahe immer dem Regierenden ähnlich ist“.

dings giebt es einen und zwar sehr reellen Unterschied zwischen Allgemein und Individuell, aber keineswegs im Sinne und zu Gunsten unserer politischen und speculativen Absolutisten. Individuell ist nämlich — darauf hat die Sprache dieses Wort eingeschränkt — was nur dieses oder einige Individuen mit Ausschluss anderer Individuen haben und wollen, allgemein ist, was jeder Einzelne, aber einzeln, jedes Individuum, aber auf individuelle Weise hat und will, denn es hat Jeder z. B. Kopf, aber einen eigenen individuellen Kopf, Jeder Willen, aber einen eigenen, individuellen Willen*. Wir unterscheiden den Staat — ich meine nicht den modernen Staat, der nur in den staatsuniformirten Individuen seine Existenz hat, sondern den Staat überhaupt — wir unterscheiden die Nation von den Individuen. Aber was ist denn der Staat, was die Nation, wenn ich die Individuen, die diesen Staat, diese Nation ausmachen, weglasse? Der Staat ist nichts Anderes, als was Alle wollen, die Nation nichts Anderes, als, was Alle sind, oder wenigstens die Mehrheit will und ist, denn nur die Majorität entscheidet, nur dieses, obgleich völlig unbestimmte und relative Maass gilt uns — bewusst und unbewusst — für das Maass der Allgemeinheit. Kein Gesetz, sagt Cato bei Livius in seiner Rede für die *Lex Oppia,* ist Allen vollkommen recht; darum nun handelt es sich, ob es der Majorität und fürs Ganze nützlich ist. Welches Verbrechen, sagt Cicero, oder wer sonst der Autor der Schrift *ad Herennium,* kann mit dem Verbrechen des Staats- oder

* Auch das Allgemeine ist daher ein Einzelnes, ein Individuelles, aber, weil es jeder Einzelne hat, so abstrahirt es das Denken von den Einzelnen, identificirt es und stellt es als eine Sache für sich, aber allen gemeinsame Sache vor — eine Vorstellung, woraus sich dann alle die weiteren peinlichen scholastischen und idealistischen Difficultäten und Quästionen über das Verhältniss des Allgemeinen und Einzelnen ergeben. Kurz: das Denken setzt das Discrete der Wirklichkeit als ein Continuum, das unendliche Vielmal des Lebens als ein identisches Einmal. Die Erkenntniss der wesentlichen, unauslöschlichen Differenz zwischen dem Denken und dem Leben (oder der Wirklichkeit) ist der Anfang aller Weisheit im Denken und Leben. Nur die Unterscheidung ist hier die wahre Verbindung.

Landesverraths verglichen werden? Bei allen anderen Verbrechen erstreckt sich die Verletzung nur auf Einzelne oder Wenige, aber dieses Verbrechen verhängt über alle Bürger das schrecklichste Unglück, zerstört das Glück Aller. Die alten Germanen kannten kein Majestätsverbrechen, sondern nur „ein Verbrechen gegen die Nation“. (Eichhorn deutsche Staats- und Rechtsgeschichte.) Wer war denn aber diese Nation? Alle freien Deutsche. „Ueber geringfügigere Dinge berathen sich die Vornehmsten oder Fürsten, über die wichtigeren Alle“. (Tacitus.) „Bei manchen Fragen hatte jeder einzelne Rechtsfähige ausser dem Mitberathungsrecht sogar ein absolutes Veto“. (Wirth a. a. O) Ich werde nicht davon abstehen, schreibt Brutus an Cicero, unseren Staat aus der Sclaverei herauszuziehen. Wenn mir dieses Unternehmen gelingt, so werden wir uns alle freuen, wo nicht, so werde ich doch mich freuen, denn mit welchen Handlungen oder Gedanken sollte ich dieses Leben hinbringen, als mit solchen, die die Befreiung meiner Mitbürger zum Zwecke haben? Also auch, wer der Idee der Freiheit lebt und stirbt, der denkt nur an freie Menschen, an freie Individuen, wenn er auch nicht gerade an dieses oder jenes Individuum denkt. Aber glauben Sie denn, mein bester Herr Professor! dass ich, wenn ich das Einzelne im Gegensatze gegen das Allgemeine der Philosophie, das Individuum im Gegensatz gegen die Gattung geltend mache, ich nur dieses Einzelne mit Ausschluss des anderen Einzelnen, diese Individuen mit Ausschluss der anderen im Sinne habe, dass ich also dem monarchischen und aristokratischen Princip, welches bisher sich als das Allgemeine geltend gemacht und die Welt beherrscht hat, das Wort rede? Wie können Sie mir eine solche Absurdität zutrauen! Mein Princip umfasst alle Individuen: vergangene, gegenwärtige, zukünftige: der Standpunkt der Individualität ist der Standpunkt der Unendlichkeit und Universalität, im Sinne des dünkelhaften und neidischen Begriffs allerdings der „schlechten“, im Sinne des Lebens aber sehr guten, weil allein schöpferischen und zeugungskräftigen Unendlichkeit und Uni-

versalität.* Zum Schluss nur noch ein Wort über die Gattung in naturhistorischer Beziehung. „Die Thiere demonstriren zur Zeit der Brunst *ad oculos* die Gattungsallgemeinheit als eine Realität“. Nicht doch! die Brunst der Thiere, die Heftigkeit des Geschlechtstriebes selbst im Menschen demonstrirt uns gar nichts Anderes, als was jeder andere heftige Trieb uns auch demonstrirt. Der Zorn, der verletzte Selbsterhaltungstrieb, der unbefriedigte Nahrungstrieb, der Hunger haben dieselben Wirkungen, wie der unbefriedigte Geschlechtstrieb, dass sie nämlich Thiere und Menschen in wahre Wuth und Raserei versetzen. Heisst es denn nicht schon im Homer vom Hunger:

Denn unbändiger ist und schrecklicher nichts denn der Hunger,
Welcher stets mit Gewalt an sich die Menschen erinnert;
Auch dem Bekümmerten selbst, dem Gram die Seele belastet.
So ist mir auch belastet mit Gram die Seele; doch immer
Fordert er Speise und Trank der Wütherich; und ich vergesse
Alles Leid, das ich trug, bis seine Begier ich gesättigt.

Wenn daher die Brunst die Realität der Gattungsallgemeinheit, d. h. des Allgemeinbegriffs demonstrirt, so demonstrirt auch die Wuth des Hungers die Gattungsallgemeinheit meines Magens, die Wuth des Zorns über irgend eine mir zugefügte Beleidigung oder Verletzung die Gattungsallgemeinheit meines Ich. Der Geschlechtstrieb ist aber so wenig ein Freund der Philosophie, insbesondere der speculativen, und spricht so wenig zu Gunsten der Realität der Allgemeinbegriffe, dass er vielmehr die auf die äusserste Spitze getriebene Realität der Individualität ausdrückt, denn erst in ihm vollendet sich die Individualität, wühlt sie sich vollends ins Fleisch ein. Die Geschlechtsdifferenz ist die Blüthe, der Culminationspunkt der Individualität, der empfindlichste Punkt, der *Point d'honneur* der Individualität, der Geschlechtstrieb der ehrgeizigste und hoffärtigste Trieb, der Trieb, Schöpfer, Autor zu sein. Das höchste Selbstgefühl hat der Mensch geistig wie physisch nur an dem Punkt, wo

* In praktischer Beziehung ist der Individualismus Socialismus, aber nicht im Sinne des französischen, die Individualität oder, was eins, was nur ein abstracterer Ausdruck derselben ist, die Freiheit aufhebenden Socialismus.

er Autor ist, denn nur da liegt sein Unterschied von Anderen, nur an dieser Stelle bringt er Neues hervor, ausserdem ist er nur ein geistloser, selbstloser, mechanischer Repetent. Je mehr ein Mensch ist, desto mehr ist er Individuum. Je geistloser Individuen sind, je tiefer sie stehen, desto weniger unterscheiden sie sich, desto weniger sind sie überhaupt Individuen. Dass der Geschlechtstrieb zu seinem Gegenstand ein Wesen hat, das genau diesem meinem individuellen Trieb, Bedürfniss und Wesen überhaupt entspricht, auch das hat er mit anderen Trieben gemein. Die Natur wird überhaupt nur durch sich selbst, d. h. nur durch das Gleiche, Verwandte erfasst und aufgenommen: die Luft durch die Lunge, das, so zu sagen, luftigste Organ, das Licht durch das Auge, das Lichtorgan; der Schall durch die elastischen, schwingenden Gehörwerkzeuge, das Feste, Materielle durch das grobe Handwerkzeug des materialistischen Tastorgans, das Essbare, Nahrhafte durch das Speiseorgan. Der Athmungsprocess ist daher der Begattungsprocess der Lunge mit der Luft, respective dem Sauerstoff derselben, das Sehen der Begattungsprocess des Auges oder Sehnerven mit dem Lichte. Und diese Begattung der Lunge mit der Luft, des Auges mit dem Lichte, der übrigen Triebe oder Organe mit ihren Gegenständen ist ebenso fruchtbar, wie die eigentliche, sogenannte Begattung, nur dass jeder Trieb ein sich und seinem Gegenstand entsprechendes Product liefert. Productivität ist ja das Wesen der Natur, das Wesen des Lebens. Die Lunge als Lufticus zeugt Feuer, das Auge als Lichtfreund zeugt Lichtbilder, der Geschlechtstrieb aber als ein männlicher und weiblicher Trieb zeugt auch nur Männleins und Weibleins. Aber ist denn das Individuum productiv? Ist es denn nicht Gott oder die Gattung, welche die Kinder macht oder schafft? Warum gehen denn aber dann so viele Individuen über der Kindererzeugung und Gebärung zu Grunde? Woher die bekannte Niedergeschlagenheit nach dem Acte der Begattung, wenn nicht mein eigenes Wesen dabei betheiligt ist? Woher die individuelle Aehnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern, wenn die Gattung, „die sich selbst setzende Allgemeinheit", nicht die Individualität das Zeugungs-

princip ist? Allerdings kann ich keine Kinder zeugen, wenn mir irgend eine sei's nun bekannte oder unbekannte organische Bedingung oder Fähigkeit dazu fehlt; aber ich kann auch nicht sehen, nicht hören, nicht gehen, nicht essen, nicht pissen, wenn mir die dazu nöthigen organischen Bedingungen und Anlagen fehlen, ich kann überhaupt nichts und bin nichts als ein Name, wenn man den anderen *Theil* von *mir*, das Nicht-ich, die Natur von mir weglässt. Ich habe mich indess hierüber schon früher ausgesprochen; will aber, wie sich von selbst versteht, Niemandem die Freiheit nehmen, den Begriff des Individuums nach Belieben zu beschränken, die Eingeweide demselben aus dem Leibe zu nehmen und dann hintendrein den hohlen Balg mit einem Gotte, einer namenlosen Substanz oder sonst einem Ungeheuer der speculativen Phantasie wieder auszustopfen. Ebensowenig will ich durch diese Bemerkungen meinen Gegnern und ihrem Publikum die Freude nehmen, zu glauben, dass ihr Bild von mir mein Wesen, ihre Carricatur von mir mein Portrait sei.

Inhaltsübersicht.

Erste Vorlesung. Seite 1—11.

Veranlassung und Zeitlage, 1, 2. — Bisherige Lebensstellung, 3. — Schriftstellerei und ihre Ausübung, 4. — Verhältniss zu herrschenden Regierungs- und Lehrsystemen, 5. — Mündliches und schriftliches Wort. 5. — Darstellungsverfahren und Ueberblick bisheriger Leistungen, 6. — Philosophie und Religionsforschung, 6. — Philosophische Schriften: Geschichte der neueren Philosophie, 7. — Bacon und Hobbes, 7, 8. — Descartes, 8. — Jacob Böhm, 8. — Spinoza, 8. — Leibniz, 9. — Unterschied zwischen Theologie und Philosophie, 10, 11.

Zweite Vorlesung. Seite 12—20.

Pierre Bayle, Zeitpunkt der Veröffentlichung, 12. — Ueberblick des Inhalts, 13. — Stellungnahme zur jüngsten Phase der Philosophie, die sich auf Identität mit der Religion stützt, 14. — Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 14. — Ueber Philosophie und Christenthum, 15. — Sinnenanschauung und Denkphantastik, 16. — Unsterblichkeitsfrage in dreimaliger Behandlung: 1830 abstract, 1834 vermittelnd, 1846 entschieden vom Standpunkt der Anthropologie, 17, 18, 19. — Uebersicht darin gegebener Untersuchungen, 19, 20.

Dritte Vorlesung. Seite 21—30.

Theologie ist Anthropologie: Gottheit und Menschenwesen, 21. — Polytheismus und Monotheismus, 22. — Arten und Gattung, 23. — Der Gattungsbegriff, 23. — Wesen des Christenthums, 24. — Einwände dagegen, weil auf Menschenwesen allein sich beschränkend, 25. — Unvermeidliche im Gegenstande liegende Einseitigkeit, 26. — Wesen der Religion, Doppelstellung der Menschen zur Gottheit: moralisch und physisch, 26. — Wesen der Religion eine gedrängte geistige und philosophische Religionsgeschichte: Wesensgleichheit aller Religionen, 27. — Hauptzweck der Untersuchung: das richtige Verhältniss des Menschen zu den wahrhaften Lebensmächten und Lebensbedingungen, 28, 29, 30.

29*

Vierte Vorlesung. Seite 31—40.

Das Abhängigkeitsgefühl als Grund der Religion: Hegel und Schleiermacher, 31. — Die Furcht als Ursprung der Religion, 32. — Verehrung böser Geister, 33. — Furcht als Gegenstand religiöser Verehrung bei Römern und Spartanern, 34. — Der Donner, 34. — Das Gehör als Voraussetzung des religiösen Gefühls, Beispiele religiöser Furcht aus neuester Zeit, 35. — Vielgötterei und Vielfältigkeit der Eigenschaften bei dem alleinigen Gott, 36. — Furcht und Dankbarkeit, beide im Abhängigkeitsgefühl zusammengefasst, 37, 38, 39. — Bewunderung als Grund der Religion, 40.

Fünfte Vorlesung. Seite 41—49.

Abhängigkeits- und Endlichkeitsgefühl, 41. — Der Tod als Grundlage der Religion, Todtengruft und Tempel, 42. — Religionsbasis und Religionspraxis, 43. — Naturreligion: Unterschied zwischen Religion und Theismus, 43. — Das pathologische und ästhetische Element in der Religion, 44. — Religionsaffecte, Geistige Religion mit besonderem Stand für ihre Pflege, 44. — Religion als Vergegenständlichung des Menschenwesens, 45. — Culte der Naturreligionen, 45. — Wissenschaft als Seitentrieb bei der Religion, Befangene Naturauffassung in der Naturreligion, 45. — Aberglaube und Bildung, 46. — Naturvergötterung und Pantheismus, 47. — Sachgemässe Auffassung der Wirklichkeit in ihrer gegebenen Bestimmtheit, 48. — Natur- und Nationalreligion, 49.

Sechste Vorlesung. Seite 50—61.

Thiercultus, 50. — Nachwirkung ehemaliger Thierverehrung, auch hier Abhängigkeitsgefühl: Dankbarkeit und Furcht, 51. — Thiercult eine Specialform der Naturverehrung, 52. — Aberglaube und Einbildung als mitwirkend im Thiercult, 53. — Natur als Gegenstand der Sinnenauffassung und der Phantasie, 54. — Idiosynkrasie und Sympathie, 55. — Beispiele: der Hund, die Lotosblume, Gewässer, Gestirne, Gesteine, 56. — Unmündiges und culturbedingtes Verhalten in der Religion, 57. — Staunen und Einsicht von der Bedeutung des Naturwesens, 59. — Menschenwesen allemal Bestimmungsgrund auch der Thierverehrung, 60. — Thiercultus als theoretischer und praktischer Ausdruck des betreffenden Bildungsstandpunktes, 61.

Siebente Vorlesung. Seite 62—72.

Thiercultus auch typisch für das Grundwesen der Religion, 62. — Der Egoismus, dessen vernünftige Berechtigung, 63. — Selbsterhaltungstrieb die Grundlage religiöser Verehrung, 64. — Das höchste Wesen ein Inbegriff aller Triebe, Bedürfnisse, Anlagen, 65. Abkehr vom Leben, 66. — Leben als höchstes Gut und Religion auf dessen Wahrung und Hebung abzielend, 67. — Das Wesen

der Götter vom jeweiligen Culturstandpunkt bedingt, 69. — Götterverehrung in Bezug auf Nutzen und Wohlthat, 70, 71. — Belege aus Autoren des klassischen Alterthums, 72.

Achte Vorlesung. Seite 73—84.

Nutzen und Wohlthat in der heidnischen und christlichen Gottesverehrung, 73. — Auffassung des klassischen Alterthums, der Kirchenväter, der Bibel und Luthers, 74, 75. — Mosheim, 76. — Das göttliche Wirken auf die Menschheit angewiesen, diese voraussetzend, ihrem „Egoismus“ huldigend, 78. — Landläufige Einwände dagegen: Religion bestehe in Selbstverneinung und Selbstaufopferung, 79. — Beispiele anscheinender Verneinung des Egoismus, 80, 81. — Beispiele religiöser Selbstopferung, 82. — Sinn und Bedeutung solcher Vorgänge: nur Mittel zum Zweck indirecter Selbstbejahung: das Opfer, 83, 84.

Neunte Vorlesung. Seite 85—97.

Der Sinn des Opfers: Sühne und Aussöhnung, 85. — Bräuche bei Urgermanen und benachbarten Völkern, 86. — Menschenopfer im hellenischen und hebräischen Alterthum, 88. — Menschenopfer im 18 und 19. Jahrhundert, 89. — Moralische Menschenopfer, 90 — Sinn und Zweck der religiösen Selbstopferung, 91. — Sicherung der Seligkeit, Verzückungszustände, 91. — Kargheit und Verschwendung bei Opferspenden, 92, 93. — Der gemeine und veredelte Egoismus in Opferthaten, 94, 95. — Heroische Opferthaten der Heimathliebe, 96, 97.

Zehnte Vorlesung. Seite 98—110.

Natur als Basis der Religion, 98. — Abhängigkeitsgefühl und Egoismus, 99. — Das Bedürfniss, dessen Doppelseitigkeit, 100 — Verzehrung und Verehrung, 101. — Nutzen und Genuss, 102. — Natur als Grundlage der Naturgottheit, selbst unableitbar, 103. — Erklärung des menschlichen Ursprungs aus der Natur, 105. — Unableitbarkeit der Natur aus einem geistigen Wesen; als Voraussetzung der Natur allemal das vergegenständlichte Menschenwesen, ihre Ableitung aus dem „Geiste“ nur logische Deduction, keine „Erzeugung“, 107. — Mensch der „Erdgeborene“, 108. — Vergötterung sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände, 109.

Elfte Vorlesung. Seite 111—124.

Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit der Natur als Grund ihrer Vergötterung, 113. — Unmittelbarkeit der Natur im genauen Wortsinn, völlig voraussetzungslos, ohne Abhängigkeit von einem Uebernatürlich-Uebersinnlichen, 114. — Heidnische und christliche Auffassung der Natur, die erste Ursache, 115. — Die erste Ursache und der erste Mensch, 116. — Alle die Abhängigkeit des Menschen bedingenden Ursachen durchweg räumlich, zeitlich und

beschaffenheitlich bestimmt, keine „Ursachen überhaupt“: die Erde in ihrer besonderen Bestimmtheit, 116. — Der kosmologische Beweis vom Dasein Gottes, 117. — Göttliche Einheit und Vielheit im Monotheismus, 121. — Das abkürzende Denkverfahren in der Begriffsbildung, 124. — Das Illusorische in der Annahme einer „ersten“ Ursache, 124.

Zwölfte Vorlesung. Seite 125—138.

Der kosmologische Beweis die gesuchte Erklärung nicht gebend, 125. — Die der Natur zukömmliche Voraussetzungslosigkeit und Selbstbestimmtheit nur auf ein gedachtes, abstractes Wesen übertragen, 127. — Die logische Denkthätigkeit als Vorbild der theologischen „Naturerklärung“: die Ursache nichts erklärend, nur subjectiv dem Denkverfahren genügend, 129. — Die unmittelbaren Naturwirkungen als Thaten eines höheren Wesens, 131. — Die Macht der Gottheit und die Macht der Natur, 133. — Die vermittelnden Zwischenursachen und das dem Menschen vorausgesetzte „Ueber“, 135. — Identität der Natur und der Gottvorstellungen, 137. — Widersprüche und Unerklärliches beim Herleiten der Natur aus Gott, 137.

Dreizehnte Vorlesung. Seite 139—150.

Alle göttlichen Eigenschaften, auch die moralischen, von der Natur entlehnt, 139. — Der Dualismus in der Gottvorstellung: der gute und böse Gott, 140. — Unbestimmte und verneinende Gotteigenschaften der Natur gehörend: unsichtbar, schrankenlos, zeitlos, 141. — Sinnlicher Ursprung des Allgemeinen; auch geistige Gottvorstellungen in sinnlichen Anschauungen wurzelnd, 142. — Gattung und Arten, Wesen und Existenz, 143. — Sinnliche Vorbedingungen der Denkbarkeit: der Gott persönlich und örtlich verweilend vorgestellt, 145. — Die Natur in ihrer Allwirklichkeit dem Gottesbegriff vorausgesetzt, 147. — Raum und Zeit, Unendlichkeit und Ewigkeit, 149. — Das Verhältniss zwischen Gott und Welt, die Grundfrage der gesammten Philosophie, 150.

Vierzehnte Vorlesung. Seite 151—163.

Die Verselbständigung von Allgemeinbegriffen eine logische Fiction, 151. — Gott als Inbegriff aller Tugenden, die Teufel als Vertreter bestimmter Laster, 152. — Das Allgemeine und das Einzelne: der Kopf und die Köpfe: die Gattung ist Prädicat, nicht für sich bestehende Wesenheit, an der die Einzelnen „Theil“ haben. Das abstracte Denkverfahren als Vorbild der „Weltschöpfung“, 154. — Der physikotheologische Gottesbeweis, 157. — Die Natur unter dem Gesichtspunkte der Zweckmässigkeit, 161. — Gegenseitigkeit der Lebensbedingungen und Lebenserscheinungen, 162.

Fünfzehnte Vorlesung. Seite 164—174.

Natürliche Vorgänge nicht aus einem zwecksetzenden Verstande oder Willen ableitbar, die Erklärung dabei eine nur scheinbare, 164. — Die „Vorsehung“ bei einer gottgläubigen Naturforschung, 165. — Das Illusorische einer Naturerklärung auf theologische Weise, 167. — Beispiele theologischer Deutung von natürlichen Vorgängen und Erscheinungen, 169. — Unendliche Verschiedenheit als Lebensprincip, 171. — Die „Zwecke“ in der Natur materiell und organisch bedingt, in ihrer gegebenen Bestimmtheit der Thätigkeit eines Gottes entgegengesetzt; diese auf das Wunderbare abzielend, über Bedingungen erhaben, an welche die Naturvorgänge gebunden sind, 172. — Naturgesetze und Gottesgebote, die monarchische und republikanische Anschauung der Natur, 174.

Sechzehnte Vorlesung. Seite 175—187.

Die Naturerklärung bei religiöser Einfalt, 175. — Echt religiöse Auffassung der Naturvorgänge, 177. -- Der natürliche Verlauf als „mittelbare“ Wunderthätigkeit der Gottheit, 178. — Gott und Natur einander ausschliessend, 179. — Physiologische und theologische Naturerklarung: Der Grund des Seins in der Natur selbst, die zu ihrem Bestehen keines übersinnlich-überweltlichen Wesens bedarf, 180. — Die drei Stufen im Herleiten der Natur aus der Gottheit, 181. — Angebliche Wunderwirkungen bei Naturvorgängen, 183. — Fortgeschrittene Erkenntniss führt zum Unterscheiden zwischen göttlichem Wirken und einfachen Naturvorgängen, 185. — Die Natur als „mittelbares“ Wirken der Gottheit, 186. — Die durch Naturgesetze gebundene Gottesthätigkeit 187.

Siebenzehnte Vorlesung. Seite 188—199.

Theistisches Schlussverfahren beim Erklären der Natur: Kunstwerk auf schaffenden Urheber hinweisend, 188. — Kindliche Fragen kein Beweis der Richtigkeit einer theologischen Naturerklärung, Die Annahme eines übernatürlichen Urhebers macht die unbegreiflichen Naturvorgänge nicht begreiflicher, Falsche Voraussetzungen beim Ableiten der Natur aus dem Geiste, 195. — Schwierigkeiten solcher Ableitung: die Materie in Gott, nach Jacob Böhm, 196. — Widersprüche solcher Ableitung: die „unsinnliche“ Materie und die über- und ausserzeitliche Entwicklung, 197. — Der materialistische Theismus und die übersinnliche Gottheit, 198.

Achtzehnte Vorlesung. Seite 200—212.

Rationalismus: mittelbares und unmittelbares Gotteswirken, 200. — Abendländische und morgenländische Auffassung der den aussergöttlichen Dingen zuerkannten Selbständigkeit, 201. — Die

Vorsehung und ihr Wirken durch Menschen als „Werkzeuge“, 203. — Dem entsprechend müsste auch alles von Menschen verübte Böse als göttliche Fügung gelten, ohne jede Verantwortung für den jeweiligen Thäter, 204. — Wahrhafte Bedeutung der dieser Auffassung zu Grunde liegenden Thatsache: das Menschenleben unter gewissen Natur- und Zeitbedingungen, 205. — Jedes Lebewesen auf Selbstthätigkeit angewiesen, 207. — Theologische Apologie der Uebel als Bedingung zum Schätzen der Güter, im Gegensatz zur Himmelsseligkeit, die ohne Uebel bestehen soll, 209. — Aller Culturfortschritt eine Auflehnung gegen die göttlichen Fügungen 211.

Neunzehnte Vorlesung. Seite 213—223.

Cultur und Vorsehung, 213. — Theologische Proteste gegen Culturfortschritte unter Vorgeben, dass Gott die Welt aufs beste eingerichtet habe, 215. — Theologische und natürliche Erklärung gewisser Lebenserscheinungen, 217. — Theologische Einwände gegen Ableitung des Menschen aus der Natur, 219. — Psychologische Nothwendigkeit einer supranaturalen Naturerklärung, 221. Ueberblick der bisherigen Darlegung: die Naturreligion und ihre Ausgestaltung zur Geistesreligion, 222. — Religiöse Naturauffassung keine unbefangen sachgemässe: Das anthropologische Element in der religiösen Naturerklärung, 223.

Zwanzigste Vorlesung. Seite 224—236.

Der Fetischismus: die Einbildungskraft ein Hauptfactor religiöser Vorstellungen, 224. — Der Glaube: Luther, 225. — Wunderglaube als Voraussetzung des Gottglaubens, 226. — Religion, Poesie und Kunstthätigkeit, 227. — Religiöse Illusion bei der Bilderverehrung, Religion und Moral, 229. — Sinn der Vermenschlichung religiöser Bilder, 231. — Geistige Bilderverehrung, 232. — Das „Wort“, 233. — Das Ohr als sinnliche Grundlage des Christenthums, 234. — Auch der unkörperliche Gott des Monotheismus ein Bild, 235. — Jeder Gott ein Wesen der Einbildung, auf Befriedigung reeller Bedürfnisse abzielend, 236.

Einundzwanzigste Vorlesung. Seite 237—249.

Die Realität an den Gegenständen religiöser Verehrung unabhängig von der mitwirkenden Phantasiethätigkeit, 237. — Jesus und Christus, 238. — Einbildungsthätigkeit als Vorbedingung religiöser Verehrung, 239. — Polytheismus und Monotheismus, 241. — Das Menschliche in den der Natur entlehnten Gottvorstellungen, Das Eingebildete heidnischer Mythen christlicherseits eingesehen unter Vorbehalt des Gegentheils für die christlichen Glaubensgebilde, 243. — Religiöse Bedeutung der Träume; Wahrheit und Märtyrerthum, 246. — Einbildung und Abhängigkeitsgefühl, 247. — Schamanenthum, Hexerei u. dgl. nicht ausschliesslich heidnisch, 249.

Zweiundzwanzigste Vorlesung. Seite 250—258.

Der Glückseligkeitstrieb als Urgrund der Religion, ihr Zweck: Glück und Nutzen, 250. — Erfolg von ausserhalb menschlichen Könnens liegenden Zwischenfällen bedingt; hier die Urstätte des Götterglaubens, 252. — Religiöser Cultus als Mittel die Götter zu beeinflussen, 253. — Die Macht des Gebets und dessen gerühmte Tröstlichkeit, 255. — Selbstliebe und Glaubenszuversicht, 256. — Die Vorsehung und die „blinde" Natur, 257. — Widersprüche im Vorsehungsglauben, 258

Dreiundzwanzigste Vorlesung. Seite 259—271.

Praktischer Zweck der Religion: das Menschenwohl, 259. — Beten und Zaubern, 260. — Cultus und Culturwirken, ihr gegenseitiges Verhältniss, 261. — Rückständige Bildung der Reformatoren, 262. — Religion als Aeusserung von Bildungsanfängen, 263. Die Sacramente und das Erschwerniss der Culturfortschritte, 265. Frühere und spätere Religionsformen, 266. — Religion und Bildung, göttliche Anstandsgebote, 267. — Religion und Bildungsfortschritt; geläuterte Religion, 269. — Glaubensfähigkeit bei reichhaltigen Kenntnissen, 270. — Rückständigkeit religiöser Anschauungen auf Brauch und Gewohnheit beruhend, 271.

Vierundzwanzigste Vorlesung. Seite 272—283.

Vermeintliche Gleichgiltigkeit religiöser Ueberzeugung: die Glaubensfreiheit als Correlat politischer Freiheit, 272. — Wahre allseitige Freiheit nur bei völlig unbefangenem Verhalten gegenüber Aberglauben und Vorurtheilen, 274. — Glaubenshang und Aberglaube dem Menschen angeboren, 275. — Der Teufelsglaube und seine Apologeten, 277. — Die „freie" Ursache und das gemüthliche Verhalten zu ihr, 278. — Dem echten Gottesglauben alle Weltvorgänge willkürlich, 279. — Das „religiöse Organ" und der besondere „Religionssinn", 280. — Die Anbetung als Ausdruck religiöser Gesinnung, 281. — Identität der göttlichen und obrigkeitlichen Ehrfurcht, 282.

Fünfundzwanzigste Vorlesung. Seite 284—294.

Götzendienst und Gottesdienst, 284. — Religion ein öffentliches Liebesbekenntniss, 285. — Die göttliche Eifersucht, 286. — Unterscheidung wahrer und falscher Gottheit entfiele bei Vorhandensein eines besonderen „Religionssinnes"; dieser thatsächlich die vom Glückseligkeitstrieb geleitete Einbildungskraft, 287. — Polytheismus und Monotheismus religiöse Phantasiethätigkeit, 288. — Der Unterschied der Wünsche und Gottheiten, 289. — Uebernatürliche und überirdische Christenwünsche, 291. — Gott und Welt, 292. — Die Nichtigkeit der Welt eine Vorbedingung der Himmelswonnen, 293.

Sechsundzwanzigste Vorlesung. Seite 295—306.

Das Wunder, 295. — Echte Wunder allemal Menschenwohl bezweckend, 296. — Wünsche und Wunder, 297. — Gottesglauben erfordert Wunderglauben, 298. — Wunder als Bestätigung der Glaubenswahrheit, 299. — Luthers Ansicht über die biblischen Wunder, 300. — Wunder als „Beispiel" des Worts: Wunderwirken beim geglaubten Gott selbstverständlich vorausgesetzt, 301. — Der Rationalismus und seine Auffassung der Naturgesetze, 302. — Inconsequenz der Denkgläubigkeit, 303. — Naturnothwendigkeit und göttliche Vollkommenheit, 304. — Rationalist „entmenschlicht" die Gottheit, indem er sie an die Naturgesetze bindet, 305. — Das Wesen des Willens und des Wunders, 306.

Siebenundzwanzigste Vorlesung. Seite 307—319.

Rationalistische Halbheit im Wunderglauben, 307. — Der religiöse Wunsch im Glauben als erfüllt dargestellt, 308. — Evangelische Dichtung nicht geschichtlich zu fassen, 309. — Angebliche Unerklärbarkeit der Wunder: die Frage nach deren reellen Möglichkeit durchaus sinnlos, 310. — Wunschnatur des Wunders; Wunder allemal für und durch den Menschen, 311. — Reelle Nothwendigkeit einer Beschränkung im Wünschen, 312. — Pflicht und Glück; culturelle Tendenz der Religion, 313. — Das Wesen des Wunsches: heidnische und christliche Wünsche, 315. — Beten, Wünschen, Zaubern: die Kraft des Worts, 317. — Kritisches Verhalten der Christen zu den „eingebildeten" Heidengöttern, 319.

Achtundzwanzigste Vorlesung. Seite 320—333.

Vergegenständlichung blosser Gedankenwesen, 321. — Das christliche Ideal, 322. — Verschiedenheit religiöser Ideale, 323. — Christliche Abkehr von den wirklichen Lebensvorgängen, 324. — Das Seelenheil als Ziel der gesammten Wirklichkeit, 325. — Ideal und Aberglaube; die Romantik der Gottgläubigkeit, 326. — Die Gottheit allem voran, dieses nach ihr und durch sie: Rationalismus und Atheismus, 327. — Das religiöse Ideal der Christen ist der Geist, 327. — Der „verklärte" Leib der Auferstehung und die moderne Unsterblichkeit, 329. — Der psychologische Gottesbeweis, 329. — Dessen Wunschnatur, 331. — Identität des göttlichen und menschlichen Geistes, 332. — Gottheit und Gotteswort, die Allgemeinheit des Geistes, 333.

Neunundzwanzigste Vorlesung. Seite 334—347.

Der psychologische Beweis und die Unendlichkeit des menschlichen Bewusstseins, 334. — Gott und Unsterblichkeit, die Identität beider, 335. — Natürliche Unsterblichkeit, 336. — Wechselseitige Bedingtheit des Gottes- und Unsterblichkeitsglaubens, 337. — Unsterblichkeit ein göttliches Vorrecht, 338. — Rationalistischer

und speculativer Gottesglaube; die „Weltursache" kein Gemüthswesen wie der religiöse Gott, der die menschliche Unsterblichkeit verbürgt, 339. — Unsterblichkeit eine Gottesgabe, der Gottmensch, Unsterblichkeit der Kern und Zielpunkt des Christenthums, 340. — Die Wesensverwandtschaft zwischen Gott und Mensch, 341. — Unsterblichkeit ein Vorrecht des Menschen im Gegensatz zur übrigen „Creatur", 342. — Gott als Welturheber vom Menschenvater unterschieden, 343. — Rückblick: die Lösung des Religionsräthsels, 346.

Dreissigste Vorlesung. Seite 348—360.

Praktisches Ergebniss einer richtigen Einsicht vom Wesen der Religion, 348. — Voraussetzungen des Gottes- und Unsterblichkeitsglaubens, 349. — Eingebildete und vernünftige Wünsche, 350. — Stillstand und Fortschritt, 351. — Naive und culturgemässe Glückseligkeitswünsche, 352. — Das Jenseits der Geschichte und die Wahngebilde des Glaubens, 353. — Der angebliche Trost des Unsterblichkeitsglaubens, 354. — Verneinendes Verhalten der Theologie, ihr Ableugnen der Wirklichkeit, 357. — Atheismus allein wahrhaft positiv, weil auf reeller Erkenntniss der Natur und des Menschenwesens begründet; der Theismus ein parasitäres Gebilde, 358. — Praktische Folgerungen beim Aufgeben der Glaubensvorstellungen, 359.

Zusätze und Anmerkungen. Seite 361—450.